

الحكم . الاقتصاد . الاجتماع

سميح عاطف الزين

دار الكتاب اللبناني

بيروت

نظام الإسلام

الحكم . الاقتصاد . الاجتماع

دار الكتاب المصري
طباعة - نشر - توزيع
٣٣ شارع قصر النيل - تليفون ٣٩٢٢١٦٨/٣٩٢٤٦٥٧/٣٩٢٤٣٠١
ص.ب : ١٥٦ - الرمز البريدي ١١٥١١ - برقيا : كتامصر
[illegible]

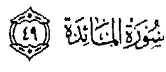
دار الكتاب اللبناني
طباعة - نشر - توزيع
الإدارة العامة : بناية حاطوم - قبالة فندق بريستول
تليفون : ٣٥١٤٣٣ / ٨٦٠١١٤ / ٨٦٠٣١٨ / ٨١١٥١٣
ص.ب : ٧٥٣٥٢ ، ٨٣٣٠/١١ - بيروت - لبنان

الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ
وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ
إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم
بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

صدق الله العظيم



أيُّهَا المسلمُون :

انظرُوا الواقعَ الأليمَ الذي تَعيشون ، واسألوا أنفسَكُم :
هَل أنتم راضونَ بهذا الواقع ؟

وَهل تُرضُون اللّهَ تعَالى بما تُقدِّمون بين أيديكم ؟.
ولماذا لا تفكِّرون أفرادًا وجماعاتٍ ، بل وأمةً إسلاميّةً بأسرها ـ بما حلَّ ويحلُّ بكمْ من تناحرٍ وتفكُّكٍ ، وشقاقٍ وتنابذٍ ، وقتالٍ واقتتالٍ ، ممَّا يؤدِّي إلى الضعف والقهر والحرمان ؟

يَا أيُّهَا الناسُ جميعًا :
فكِّروا بما أنتم فيه من قلقٍ واضطرابٍ وأمراضٍ فتَّاكة ، وبما اقتحمَ ديارَكم من مصاعبَ وأخطارٍ وجوائحَ مدمِّرة ..

واعلَموا ـ كمُسلمين وغيرِ مسلمين ـ أنَّ اللّهَ سُبحانه قد حذَّر الذينَ يتولَّون عَن بعض ما أنزلَ على نَبيِّه محمدٍ ، فكيف بكم وقد تركتم جميع ما أنزلَهُ تعالى عَليه وعلى سائِرِ رُسُله عليهم السلام .

وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ـ المائدة/٥٠ .

المقدمة

لئن كان الحكم على الأمم يقوم على مقدار ما وصلت إليه من رقيٍّ أو تخلفٍ ماديّ، إلا أنه ـ بالحقيقة ـ لا يمكن إعطاء حكمٍ صحيحٍ على أمة من الأمم إلّا بعد معرفة وقائع حياتها، وطريقة تفكيرها في هذه الحياة. ذلك أن التفكير الحصيف المركَّز هو السبيلُ لـرُقيّها وتقدمها. وهو بهذا المفهوم، يعتبر أعظم ثروة لها في حياتها، وخاصة في مرحلة نشوئها.. كما أنه يعتبر أعظم ميراثٍ يتسلَّمه الخلف من السلف، على تعاقب الأجيال، عندما تكون الأمة عريقةً في فكرها وتُراثها، وغنيَّةً في أفكارها الخلاقة المبدعة المنتجة.

والفكر العميق المستنير هو الذي ينشىء عادةً الحضارات، وهو الذي يبني صرُوح المدنية، وهو الذي يجعل الأمة في حالة تقدمٍ مستمرٍّ، قادرةً على مواكبة عوامل

التطور الذي يوصل إلى الإنتاج والإبداع، والإتيان بكل جديد في شتى المجالات والميادين . إذاً فالثروة الحقيقية لأيَّة أمةٍ من الأمم ، تنحصر في هذا البناء الفكريِّ المتواصل في إنتاجه وإبداعه . بينما لا تعدو الثروات الأخرى أن تكون ثروات مادية تحتاج إلى من يحرِّكها ويستثمرها ، وهي مهما تعاظمت أو تكاثرت تبقى انعكاساً أو نتاجاً طبيعيّاً للثروة الفكرية . فإذا ما دُمِّرت الثروة المادِّيَّة مثلاً للأمة ، فإن بإمكانها أن تعوض هذه الثروة وأن تجددها ما دامت محتفظة بثروتها الفكرية . أما إذا تداعت الثروة الفكرية فإن ذلك يعني أن الأمة تكون قد فقدت طريقة التفكير المنتجة لديها، الأمر الذي يجعلها ترتدُّ إلى الوراء وتفقد كلَّ ما لديها من ثروات مادية ، ثم لا يتأتى لها حينئذٍ أن تملك شيئاً من أسباب الاكتشافات والاختراعات ، بل قد تضيّع كل ما لديها من أسباب الحياة المادية والمعنوية ، وتفقد بالتالي كيانها كأمة بين الأمم . .

ولعل في تطبيق هذه المفاهيم على واقع الأمة الإسلامية ما يظهر لنا بوضوح كيف أن هذه الأمة راحت تفقد تدريجيّاً طريقة التفكير المنتجة حتى وصلت إلى حالتها الراهنة من الضعف والتفكك ، ومن التأخر والتخلّف . وكان من الطبيعي أن يُرى المسلمون اليوم في حالة فقر رغم توفر الثروات المادية

في بلادهم ـ علماً بأن بعض دُول العالم الإسلامي ، في وقتنا الحاضر تعدُّ غنية من زاوية النظرة المادية ـ وأن يعتبروا في حالة فقدانٍ للقدرة على الاكتشافات العلمية ، والمخترعات الصناعية ، رغم دراسة أبنائهم نظريّاً للمكتشفات والمخترعات ، ومعرفتهم بِما وصل إليه الغرب في هذا المضمار . .

ودليلنا على ذلك أن هذا الجيل من أبناء الأمة الإسلامية يُرى خالياً من الفكر العميق المستنير ، وفاقداً لكل طريقة من طرق التفكير المنتجة . وسببه ذلك الانحدار ، طوال حقبة قرون ستة ، ممّا جعله يرث الأفكار الإسلامية باعتبارها فلسفة خيالية ، ويرث الإسلام باعتباره طقوساً وشعائر للتديُّن ليس إلاَّ . فاكتفى جيلنا الحاضر ـ كما اكتفت الأجيال التي سبقته ـ بالطقوس والشعائر من غير أن يبحث عن الأفكار الإسلامية في منابعها الصحيحة ، أو من حيث فلسفتها ، ومدى انطباقها على وقائع الحياة ، لكي يقدر على إيجاد الحلول للمشاكل المنبثقة عن هذه الوقائع . . ولذا عاش المسلمون ، إبان تلك الحقبة التاريخية الطويلة على هامش الحياة، بل في ضياع وتفرقة وتشتتٍ ، فكان محتماً على الجيل الحاضر أن يعيش مأساة الاغتراب عن دينه ، خالياً من التفكير العميق ، يتلقّى عن غيره

تلقيناً واستسلاماً من غير أي تقصٍّ أو تمحيصٍ لما يتلقّى ، حتى فقد ، كما فقد أسلافُه ، كل تصوُّرٍ عن النظام الإسلاميّ الصحيح ، كما طُبق في عهد الرسول ﷺ وأيام الخلفاء الراشدين، وكما هو ثابت في القرآن المبين، وفي السّنة النبوية الشريفة، اللذَين يستحيل بدونهما على المسلمين أن يتلمَّسوا طريقهم في الحياة ، وأن ينشئوا النُّظم التي تُصلح أوضاع حياتهم ، وتقوِّم ما فيها من اعوجاجٍ ، وتزيل ما يعترضها من عثرات . .

ولعلَّ في هامشية تفكير المسلمين اليوم أحد أهم الأسباب التي فسحت في المجال لأعداء الإسلام بالتقول على النظام الإسلامي، فمقولة أعداء هذا الدين كانت ـ وما تزال ـ مقولةً باطلة، وقد اتخذت عدة أشكال كاذبة ومتناقضة، من مثل قولهم :

لم تكن للإسلام دولة ذات نظامٍ في التاريخ .

أو كانت دولة الإسلام دولة دينية (روحية) .

أو إن الدين غير الدولة ، والدولة غير الدين .

أو وجوب فصل الدين عن الدولة .

أما أنه لم تكن للإسلام دولة في التاريخ ، فهذا تزوير للحقيقة يدحضه الواقع والتاريخ على حدٍّ سواء . فإجماع المؤرخين الصادقين ، من جميع الأمم والشعوب، معقود على أنه كانت للإسلام دولة، وقد نشأت منذ السنة الأولى التي استقر فيها رسول الإسلام عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام في المدينة المنورة بعد هجرته من مكة المكرمة. فقد أقام الرسول الأعظم دولة الإسلام مكتملة العناصر والمقومات الداخلية والخارجية ، وعيّن الولاة في الأقاليم التابعة لتلك الدولة ، ليحكموا بين الناس طِبْقاً لشريعة الله تعالى المطبقة في الدولة الأم ، ولتعليمهم الإسلام ديناً يحتوي العبادة والنظام والقانون . . . ثم امتد نفوذ تلك الدولة الإسلامية إلى أمصار بعيدة أيام الخلفاء الراشدين بعد رسول الله ﷺ . وعقب ذلك حكمُ الأمويين . . وحكمُ العباسيين حيث ترامت أطراف الدولة الإسلامية إلى كثير من الأقطار في طول الأرض وعرضها ، كما عبَّر عن ذلك الخليفة العباسي هارون الرشيد عندما خاطب الغمامة قائلاً: «اذهبي أيتها الغمامة أنّى شئت فإنَّ خراجَك سيعود إليَّ ». ثم جاء الحكم العثمانيّ وأنشأ امبراطورية شاسعة لمئات السنين . وطوال تلك العهود جميعاً أي من السنة الأولى للهجرة وحتى سنة

١٣٤٢ هجرية (الموافقة لسنة ١٩٢٤ ميلادية) ، ظلت الدولة الإسلامية قائمة ، حتى سقطت في هذه السنة الأخيرة الخلافة الإسلامية على يد أعداء الإسلام ، من جراء تآمرهم على هذا الدين وأهله ، ونجاحهم في تآمرهم لإزالة دولة الإسلام من الوجود كي يتسنّى لهم أن يستعمروا بلاد المسلمين ، وأن يحكموا أبناءها وفقاً لمصالحهم وأهوائهم . فهل يمكن تجاهل هذه الحقيقة التاريخية ، والتنكر لأعظم دولة فتية وقفت في وجه الأمبراطوريتين الرومية والفارسية اللتين كانتا من أعظم الامبراطوريات في العالم في ذلك العهد ؟ إنه لمن السخف أن ينكر أحدٌ ذلك كله ويقول بأنه لم تكن للإسلام دولة في التاريخ . وإخالنا نحيل المنكرين المفترين ـ ببداهةٍ ـ على كتب التاريخ الذي ـ رغم تزويره من قبل الحاقدين على الإسلام ـ ما زال يصفع وجوههم ، ويُبطل أكاذيبهم وادِّعاءاتهم المضلِّلة . . . نعم بهذه البداهة ، وببساطة كلية ، نردُّ هؤلاء المنكرين لقيام دولة الإسلام إلى مراجعة ما في بطون الكتب ليَروا ، ويطَّلعوا ، ويخجلوا ! . . .

أمَّا من يفترون على الإسلام بأنه كانت له دولة دينية (روحية) فإنه لم يبيِّن لنا أحد من المؤرخين ، حتى ولا أشدّهم بغضاً للإسلام ، كيف كانت تلك الدولة دينية

(روحية) ؟ أو متى قامت في وقت من أوقات التاريخ ؟ وكيف تكون للإسلام دولة دينية ، وهم يعرفون ، ولا يستطيعون أن ينكروا ، بأن الإسلام لم يجعل ، على الإطلاق ، للروح دولةً أو سلطاناً ، حتى في العبادات نفسها ، لأن للروح في الإسلام مفهوماً معيَّناً يختلف كليّاً عن مفهوم الغرب له ؟ . فالفرائض الدينية الراتبة[1] في الإسلام - كالصلاة مثلاً - يؤديها المستطيع واقفاً، والمريض العاجز جالساً ، والذي لا يقدر على الجلوس يؤديها نائماً ، والذي لا يستطيع الكلام يصلِّي بالإيماء ، حتى لنرى لها تنظيماً ربّانياً دقيقاً يلاحظ القيام بالفرض إلى جانب راحة الفرد المكلَّف وسلامته . . فلا شيء في الإسلام بلا نظام ، وإلّا فكيف حكم الإسلام نصف الكرة الأرضية أربعة عشر قرناً بلا نظام ، وبلا دولة ؟ .

وأما القول إن الدين في الإسلام غير الدولة ، أو إن الدولة غير الدين ، فإنما يُطلَق بباعث جهل أو تجاهل أو مغالطة . وإن من يعرفون الإسلام على حقيقته ، سواء من المسلمين أو من غير المسلمين ، يدركون أن الدولة الإسلامية لا تعني إلا دولة الدين الإسلامي ، أي الدولة التي تحكم بموجب الدين

---

(١) الراتبة : الدائمة . الثابتة .

الإسـلامي وحسب ، لأنك تجـد في صميم الإسلام القـوانينَ والنظمَ والتشريعات لبناء الدولة الكاملة . وهذه الدولة وحدها هي التي يجب أن تقـوم على رعـايـة أمـور البشـر ، لأنَّ شـرعهـا وتشريعها من لدن رب العالمين ، ولذلك هي وحدها التي قدر لها أن تقيم حكم الله تعالى على الأرض . وكيف نقول بدولة إسـلامية لا يـطبق فيها دين الإسـلام الذي هـو بحقيقته نـظامٌ وتشريعٌ يصلح لكـل زمانٍ ومكـانٍ ، منذ وُجـد وإلى أن ينتهي الدوَران ؟ . .

وأما المناداة بفصل الدين عن الدولة فإنها تصح بالنسبة إلى الغرب الذي ابتدع النظريات والنظم التي تهدف ، في ما تهدف ، إلى حل الخلافات بين الكنيسة والحكام ، وإنهاء تنازعهما على السلطان . وهــذا الأمـر لا يعني المسلمين بشيء ، لأن دينهم الإسـلام ودولتهم لا تقوم إلا على أسـاس دينهم ، فـلا انفصال بين الإسلام ديناً ، ودولة الإسلام حكماً ، فإما أن يقوم الحكم على أسـاس الإسلام ، وإمـا ألَّا يكون هنـالـك دولـة إسـلامية . ومن المستحيـل أن يعيش المسلمون كمسلمين ، من غير دولة يُظلها الإسلام ، ثم يبقى لهم كيانهم أو وجودهم الإسلامي . فكيف نفصل بين الدين الإسلامي والدولة الإسلامية وأوامر الله تعالى للمسلمين تفـرض عليهم فرضـاً واجباً إقـامة

الحكم وفقاً لما شرعه دينهم ؟ أليس القرآن الكريم هو الكتاب الذي أنزله ربُّ العالمين وبيّن فيه قواعد الحكم للدولة الإسلامية ؟ لنقرأ في هذا القرآن المجيد تحديده لنظام الحكم في قوله تعالى : ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾[1] . ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[2] . ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[3]. ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[4]. ولْنستمعْ إلى هذا التوكيد الإلٰهيّ، والاشتراط المليء بالتحذير والتنبيه ، أن الحكم بين الناس لا يقوم إلا على العدل بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾[5] ، ثم لِنتأملْ هذا الخطاب الموجَّه للمؤمنين يأمرهم بطاعة الله والرسول ، ثم بطاعة الحاكم الذي يطبق منهاج الله تعالى على الأرض بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[6] .

---

(١) المائدة : ٤٩ .

(٢) المائدة : ٤٤ .

(٣) المائدة : ٤٥ .

(٤) المائدة : ٤٧ .

(٥) النساء : ٥٨ .

(٦) النساء : ٥٩ .

ثم لِنلاحظْ هذا التكامل في قواعد الحكم، والله سبحانه يوجهُ رسولَهُ محمداً ﷺ إلى طريقة الحكم الصحيح بقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾[2]. فهذا بيان واضح من رب العالمين بأن الحكم الحق هو بما أنزل الله تعالى، وأنَّ الناس لا يؤمنون بالدين الحق، ولا يؤمنون بالعقيدة الصحيحة والمبدأ الأول والنهائي إلَّا أن يحكِّموا رسولَ الله ﷺ في خلافاتهم، ويتَّبعوا قضاءه الذي قضى به؛ وحكم الرسول الأعظم لم يكن، ولا يكون إلَّا بما أنزل الله في كتابه، مما يجعل القاعدة سارية ونافذة أبداً ما دام القرآن الكريم قائماً فينا، وما دام هذا القرآن محفوظاً من مُنَزِّلِهِ وحتى يرث الله تعالى الأرض ومَن عليها .

---

(١) المائدة : ٤٨ .

(٢) النساء : ٦٤ .

هذه هي القاعدة الإسلامية في الحكم التي لا تحول ولا تزول : الحكم بما أنزل الله ، وبما قضى به رسول الله ﷺ ، لأن قضاءه تفسير وتبيان للقرآن ، ولِمَا شرع الله تعالى في القرآن . . أمَّا مَن لا يحكمون بما أنزل الله ، فأولئك هم الكافرون ، والظالمون ، والفاسقون . .

فيا أيها المسلمون، ويا أيها الناس! . . ابتعدوا عن أن تكونوا كافرين، أو ظالمين، أو فاسقين، واحكموا بما أنزل الله، وبما قضى به رسولُه محمد ﷺ ، حتى تستقيم حياة الأرض وتتخلَّص من كفرها، وظلمها، وفسقها، وفجورها، وفسادها. . نعم احكموا بما أنزل ربُّكم حتىٰ تسعدوا في هذه الحياة الدنيا وحتى تفوزوا في الآخرة، ولا تكونوا من الخاسرين. نعم هذه هي الحقيقة، وهذا ما يحكم به الدين والعقل. فالإسلام هو الدين الحقّ، وهو أيضاً منهاج للحياة. وفي صلب هذا المنهاج نظام للحكم متكامل في جميع جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وما إقامة الدولة، كنظام سياسيّ ، سوى جزء من النظام الشامل الكامل الذي أتى به الإسلامُ ليسوّيَ حياة الناس، ولن تستويَ هذه الحياة ما لم تقم الدولة الإسلامية كما كانت في صدر الإسلام. لقد كانت يومذاك دولة سياسية بجميع

خصائصها، ولم تكن لها أيّ صفة روحية، ولم تتمتع بأي صفة من صفات القداسة، حتى أن محمداً ﷺ ، باستثناء قداسته كنبيّ ورسول، لم تكن له صفة القديسين المستمدة من كونه رئيساً للدولة الإسلامية. هذا، رغم أنه في مجال الحكم كان أعدل من عرفته الأرض حاكماً لأنه لم يحكم إلاّ بما أنزل الله تعالى عليه وبحسب التشريع الموحى به إليه.. ثم إنَّ عمر بن الخطاب (رض)، ثالث رئيس للدولة الإسلامية، كان يقول للناس: «من رأى فيَّ اعوجاجاً فليقوّمه» فيقول له أحدهم: «لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحد سيوفنا»، فلا يزيد الخليفة ورئيس الدولة على أن يقول: «الحمد لله الذي جعل في أمة محمد من يقوّم اعوجاج عمر بحد السيف». فأي قداسة يمكن أن تكون لعمر أو لأبي بكر أو لعثمان أو لعلي (رضي الله عنهم)، وهي لم تكن أصلاً لمحمد ﷺ نفسه كحاكمٍ وكرئيسٍ لدولته ؟

إذاً فكون الإسلام ديناً أمر لا جدال فيه، كما أن دولة الإسلام لا تحكم إلاّ بالدين الإسلامي أمر مفروغ منه، ولا مجال أيضاً للبحث فيه...

وإلاّ فلماذا نزلت الآيات الكثيرة التي تدل على

الحكم وعلى مئات التشريعات والأنظمة؟..

ومن يطبق أحكامها؟

وعلى من تطبق؟ فالدولة الإسلامية ليست دعوى يدَّعيها المسلمون، بل هي حقيقة لا تحتاج إلى برهان أو دليل، مثلما لا يحتاج النهار إلى دليل على وجوده.

وليس يصح في الأذهان شيءٌ
إذا احتاج النهارُ إلى دليل

وإذا لم يكن حكم الدولة الإسلامية قضيةً بنظر المسلمين من قبل، فقد بات هذا الأمر اليومَ قضية محورية وأساسية لهم، أي قيام الدولة الإسلامية فعلاً، واستئناف الحياة الإسلامية في الحكم. والمسلمون المعاصرون قد عقدوا العزم ـ بإذن الله تعالى ـ على استئناف هذه الحياة مهما كلف الأمر، لأن الحكم الإسلامي ضروري لهم ضرورة الماء والهواء للحياة على الأرض، باعتبار أن النظام الإسلامي هو الأساس لإعادة كيانهم، ولإصلاح حياتهم، بل ولإصلاح حياة الناس كافة، لأن الظلم الذي يحيق بالأرض في عصرنا الحاضر، لا يمحوه إلاَّ عدلُ الإسلام، ولا تزيله إلاَّ دولة الحقِّ والدِّين.

وينبغي أن يعرف المسلمون بأن إعادة الدولة الإسلامية، والتصميم على إقامة الحكم الإسلامي، أمور تحتاج إلى جهود غير عادية، وإلى أعمال ضخمة، وأنه سوف تصطدم جهودهم وأعمالهم بعقبات كأداء ومصاعب جمّة، وفي مقدمتها عناد أعداء الإسلام، ومواصلة حربهم الضروس للحؤول دون قيام الحكم الإسلامي الذي يفضح ظلمهم وباطلهم. ولا شيء يثنيهم عن ذلك وهم ـ كما نعلم ـ قد أوغلوا في ماديتهم، ونبذوا كل القيم الخلقية، وعطلوا كل المفاهيم الصحيحة، لكي يبقى لهم النفوذ وإحكام السيطرة على شتى بقاع العالم.

نعم دون هدف المسلمين مشقات وحواجز... ولكن حماسة الإيمان، والجرأة والإقدام، والامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه، وامتشاق سلاح الحق، والسعي لمرضاة الله، والصبر على المكاره، والثبات في وجه الأعداء، والجهاد في سبيل الله.. إن كلَّ هذه الصفات التي يتحلَّى بها المؤمنون الصادقون تجعل إيمانهم بضرورة وجود الحكم الإسلامي يعلو على كل شيء، وإن ثقتهم بنصر الله تعالى لهم تسهِّل عليهم كل صعب، لأن ربّهم تعالى يقول: ﴿ إن

تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴾[1] ويقول تعالى : ﴿ إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ﴾[2]. ولعل من الأسس الأولية لتطبيق الإسلام كاملاً : تجنب الترقيع ، والابتعاد عن الحل الوسط ، ومحاربة التجزئة ، والصبر على المشقات، والتصميم على النجاح وتحقيق النصر . .

ولا بد من التذكير بأن عودة الحكم الإسلامي لا يكون بتعمير المساجد، وحفظ الأخلاق، ومنع المحرمات فقط. . . فهذه أمور جوهرية فعلاً وبلا شك، ولكنها ليست وحدها الهدف أو الغاية، فاللّه تعالى يقول: ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[3]. ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ

---

(١) محمد: ٧.

(٢) آل عمران : ١٦٠ .

(٣) التوبة: ١٩.

﴿إِذَا عَاهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[1].

إذاً فإعادة الحكم الإسلامي لا يكون إلا بتطبيق الإسلام تطبيقاً شاملاً، وهذا من شأنه أن يقلب المفاهيم السائدة حاليّاً رأساً على عقب، لكي يعود دستوره، وتعود قوانينه، فتعالج شؤون الحياة جميعاً على ضوئها. لذلك كان حقاً على المسلمين أن يبيّنوا للناس ماهية النظام الإسلامي حتى يعرفوه على حقيقته، وأن يعملوا في الوقت نفسه على إيجاد دولة الإسلام التي تطبّق هذا النظام، فينالوا ما وعدهم ربُّهم به بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2]. ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[3].

والنظام الإسلامي يحتوي يقيناً على النظام السياسي الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية، ولكن لا بدَّ أن

---

(١) البقرة : ١٧٧ .
(٢) النور : ٥٥ .
(٣) الحج : ٤١ .

يُعلم بأنه نظام خاصّ لدولةٍ كاملةٍ عادلةٍ خاصة، بمعنى أن تطبيقه لا يكون إلا على أساس الكتاب والسنة، وطاعة أولي الأمر من المسلمين.. أمّا نظام الحكم الديمقراطي المطبَّق حاليّاً في العالم فقد أعلن إفلاسه، ناهيك بالأنظمة الاستبدادية والدكتاتورية وسائر الأنظمة التي أثبتت التجارب فشلها في إصلاح أمور الناس، والتي جلبت عليهم الويلات والمصائب، حتى صار العالم كله - بما فيه العالم الإسلامي والعالم العربي - يعاني من الأزمات والمشاكل التي تتخبط بها الأنظمة بصورة مستمرة.. ورغم هذا الواقع المرير، فإننا نخشى - وقد عشنا محكومين بأنظمة تناقض الإسلام زمناً طويلاً - أن يكون لتلك الأنظمة تأثيرها علينا، بما يجعلنا نألف نوع الحكم القائم، فنتخذ منه مقياساً لتصورنا عن الحكم في الإسلام. وهذا ما يفرض علينا بالضرورة أن ندع أي شكل من أشكال الحكم الحالية جانباً، لنبني حكماً إسلامياً خالصاً، من غير موازنة أو مقارنة مع باقي الأنظمة، ومن غير اتباع أهوائنا في تفسيرٍ خاطىء لنجعله مطابقاً أو مشابهاً لغيره من النظم، لأن المطلوب ليس معالجة النظام الإسلامي على حسب مشاكل العصر، بل معالجة مشاكل العصر بنظام إسلامي عادل، لأنه هو النظام الأصلح

والأوفى لجميع شؤون الحياة، ولإنسانية الإنسان.

النظام الاقتصادي

وما قيل عن نظام الحكم السياسي ينطبق أيضاً على النظام الاقتصادي. فمن المعروف أن هنالك أنظمة عديدة في العالم، ولكن أشهرها وأعمها اثنان: النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي. والدول يأخذ بعضها بهذا النظام، وبعضُها بذاك، وبعضها الآخر يخلط ما بينهما.. ولا تزال النظم التي أوجدها الغرب هي السائدة رغم ما فيها من مساوىء ومفاسد، وخاصة في ما يعود إلى الاحتكارات والمضاربات، واستغلال الفئات الشعبية، وسوء توزيع الثروة، وما إلى ذلك من المثالب التي أظهرت عقم هذه النظم في تلبية حاجات الناس بصورةٍ عامة.

وقد أخذ المسلمون بتلك النظم وطبقوها في بلادهم ـ تحت وطأة حكم المستعمر ـ إذ فرضها عليهم بأساليب ووسائل شتى. ومن الملفت أن العالم الإسلامي كان ميله عموماً للرأسمالية أكثر من غيرها من النظم. ولعلَّ هذا الميل نابع من توهمه بنجاح الرأسمالية، وانبهاره بمظاهرها الخداعة، وأخذه لها على علاّتها، لا من إدراكه لحقيقتها واقتناعه بها، وذلك لعدم معرفته بالفكرة الرأسمالية معرفة

حقيقية، وجهلِه بالأفكار الإسلامية التي تضرب الرأسمالية في مبادئها وأسسها. وهذا بالذات ما أوصله إلى حالة الشعور بعجز النظام الإسلامي عن معالجة مشاكل الحياة وتعقيداتها، وضرورة أخذ المعالجات الرأسمالية كما هي، لأنها ـ في ظنه ـ تتيح له السير قدماً لمواكبة عامل التطور، وتمكنه بالتالي من اللحاق بقافلة الأمم الرأسمالية أو الشعوب التي تطبق الاشتراكية في سيرها نحو الشيوعية، باعتبار أن تلك الأمم والشعوب ـ حسب تصوره الواهم ـ هي الأمم والشعوب الراقية.. ولكن من حيث الواقع هل تمكن فعلاً العالم الإسلامي من السير قدماً في معترك الحياة ومن مواكبة التطور والوصول إلى ما وصل إليه الغرب؟ أبداً.. وإلَّا لما كانت بلاد المسلمين تعدُّ من دول العالم الثالث، الموصوف من قبل أعدائه المستعمرين، والمستغلين لثرواته وخيراته، بأوصاف شتى مثل: التخلف والتأخر والفقر وما شاكل ذلك، ـدونما تمييز بين دول مسلمةٍ ودول غير مسلمةٍ في هذا الشأن..

ومن المفارقات الغريبة أن تقوم فئة من المسلمين، لها ميل وولوع بالأفكار الرأسمالية، بمحاولات يائسة للتوفيق بين النظام الإسلامي والنظام الرأسمالي. إلا أن تلك الفئة

فشلت فشلاً ذريعاً في محاولاتها التوفيقية، ولم تترك أي أثر إصلاحيٍّ في المجتمع الإسلامي، وفي العلاقات القائمة فعلاً بين الناس.

ولعلّ المعاناة الشديدة التي يكابدها المسلمون في واقع حياتهم إنما هي ناتجة عن تطبيقهم للأفكار والنظم الاقتصادية التي ما فتىء الغرب يفرضها عليهم، ويروِّج لها حتى تلاقي القبول لديهم. وهذا ما يفسر لنا كيف أن الأمة الإسلامية تحكم بالنظام السياسي الديمقراطي ـ شكلياً ـ بينما هي تحكم بالنظام الاقتصادي الرأسمالي ـ عمليّاً ـ وذلك في جميع نواحي الحياة الاقتصادية. من هنا كان لزاماً على المسلمين التعرّض للأفكار التي تقوم عليها المعالجات الرأسمالية أو الاشتراكية، لإيضاح زيفها وتقويض أسسها أولاً، ومن ثمَّ لدراسة الآثار التي خلَّفتها في حياة الأمة الإسلامية حتى يمكن إزالة تلك الآثار برمَّتها، والانتقال، فيما بعد، إلى دراسة وقائع الحياة في تنوعها وتجددها، ومعالجة مختلف القضايا عن طريق الأحكام الإسلامية باعتبارها أحكاماً شرعية تستوجب الأخذ بها، لكونها مستنبطة من الكتاب والسنة أو مما أرشد إليه الكتاب والسنة من أدلة، لا من حيث صلاحيتها للعصر أو عدم صلاحيتها، إذ

إن هـذا الأمر غيـر واردٍ على الإطلاق بـالنسبة للنـظام الإسلاميِّ الذي جعله الله تعالى صالحاً لكل زمانٍ ومكانٍ . . وبمعنى آخر يجب أن تؤخذ الأحكام الإسلامية عقائدياً لا لتأمين مصالح آنية أو مرحلية بصرف النظر الوهميِّ ـ عن مدى نفعها أو فسادها ـ أي أن تكون الغاية تطبيق النظام الإسلامي الذي يستطيع أن يقلب الحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي رأساً على عقب، ويحرر المسلمين من الفقر والعوز والجوع والمرض، وغيرها من الآفات الناجمة عن سوء الأوضاع الاقتصادية التي يعاني منها المسلمون في ظل الرأسمالية. والمعالجة لا تكون إلَّا بإعـطاء الصورة الواضحة للنظام الاقتصادي الرأسمالي حتى يلمس عشاق هذا النظام مدى فساده وتناقضه مع النظام الإسلامي، ومدى قدرة نظامنا على معالجة المشاكل الاقتصادية معالجة سليمة تجعله طرازاً خاصّاً في الحياة، لا علاقة له ـ من قريبٍ أو بعيدٍ ـ بالنظام الرأسمالي أو بالنظام الاشتراكي أو الشيـوعي أو بغيرها من النظم على اختلافها . .

تلك نظرة. وبعد هذه النظرة السريعة عن نـظام الحكم السياسي والنظام الاقتصادي، ماذا هناك عن النظام الاجتماعي؟

النظام الاجتماعي

يطلق الغربُ ـ وكل من يأخذ بأفكاره عادةً ـ على جميع أنظمة الحياة تسمية «النظم الاجتماعية». وهذا خطأ إذ يجدر أن يطلق عليها تسمية «أنظمة المجتمع» لأنها في حقيقتها تنظّم العلاقات بين الناس الذين يعيشون في مجتمع معين بغض النظر عن اجتماعهم أو تفرقهم. وأنظمة الحياة، ولا ريب، متعددة ومتنوعة بحسب تعدد العلاقات وتنوعها. ويمكن أن تتناول الاقتصاد، والحكم، والسياسة، والتعليم، والعقوبات، والمعاملات والبيّنات إلخ... فكان إطلاق «النظم الاجتماعية» عليها لا يأتلف مع واقعها وحقيقتها، لأن كلمة «النظام» إنما تعني تنظيم المشاكل أو العلاقات التي تنشأ بين الناس. وكلمة «الاجتماعي» كصفة للنظام إنما تعني تنظيم المشاكل والعلاقات التي تنشأ عن الاجتماع، أي عن اجتماع الرجل بالمرأة أو المرأة بالرجل ـ مثلاً ـ وليس عن اجتماع الرجل بالرجل أو المرأة بالمرأة، لأن هذا الاجتماع لا تنشأ عنه مشاكل وعلاقات تحتاج إلى نظام، وإنما تنشأ عنه مصالح تحتاج إلى التنظيم. وبمعنىً آخر إن اجتماع الرجل بالمرأة أو اجتماع المرأة بالرجل هو الذي تنشأ عنه علاقات أو مشاكل تحتاج إلى التنظيم بنظام،

فكان الأولى أن يطلق «النظام الاجتماعي» على ما ينظم العلاقات بين الرجل والمرأة، وكل ما يتفرع عن هذه العلاقات في المجتمع. وبهذا فإن تجارة المرأة مع الرجل مثلاً هي من أنظمة المجتمع لا من النظام الاجتماعي، لأنها تدخل في دائرة النظام الاقتصادي. أما منع الخلوة بين الرجل والمرأة، أو متى تملك المرأة حق الطلاق لنفسها، أو متى يكون لها حق حضانة الصغير، فمثل هذه الأمور هي من النظام الاجتماعي، وعلى ذلك يكون تعريف النظام الاجتماعي بأنه «النظام الذي ينظم اجتماع المرأة بالرجل أو اجتماع الرجل بالمرأة، وكل ما ينشأ عن هذا الاجتماع من علاقات وتفرعات» وبصورة أعمّ وأشمل إن النظام الاجتماعي هو الذي يحدد ويكفل حقوق الأفراد والجماعات في كافة علاقاتهم وسائر مشاكلهم، وإن كنّا قد مثّلنا هنا بحال المرأة دون غيرها.

وهذا المفهوم للنظام الاجتماعي قد اضطرب فهمه على المسلمين بسبب بعدهم عن أفكار الإسلام وأحكامه، وأخذهم للأفكار والنظم الغربية دون تدارك الآثار التي تخلفها في حياتهم. فقد رأوا أن المرأة الغربية قد ظهرت عليها أشكال مدنية، وظهرت هي بأشكال مدنية، فحاولوا

تقليد هذه المظاهر دون أن يدركوا بأن ذلك، وإن كان يتفق مـع حضـارة الغـرب ومفاهيمـه عـن الحيـاة، إلّا أنـه لا يتفق أبداً مع حضارة الإسلام ومفاهيمه. وعلى هذا الأساس سلّموا بظهور الأشكال المدنية الغربية على المرأة المسلمة أو ظهـورهـا هي بتلك الأشكـال المـدنيـة، واقتنعـوا بوقوف المـرأة المسلمة إلى جـانب الرجـل في المجتمـع وفي الاجتماع، ونادوا بضمان الحرية الشخصية للمرأة المسلمة وإعطائها الحق بأن تفعل ما تشاء ودعوا تبعاً لذلك إلى الاختلاط بين الرجال والنساء، ولو من غير حاجة، وإلى التبرج وإبداء زينة المرأة، وإلى توليها الحكم.. معتبرين ـ جهلاً ـ أن هذه الاتجاهات هي السبيل إلى التقدم وهي دليل على النهضة.

وكان من نتائج تلك الاتجاهات، وهي في غالبها تقليد أعمى، أن أُطلقت الحرية الشخصية للمرأة المسلمة إطلاقاً كليّاً، وجرى الاتصال بينها وبين الرجل حتى من غير دواعٍ، ممّا ترك أسوأ الآثار على سائر فئـات المجتمع الإسلامي. فالتعاون بين المرأة والـرجل لم يحصـل بل حصل عكسه: انحلال في الأخلاق. وفساد في الذوق، وزعزعة في الثقة، وتفكك في الأسرة، وبالتالي انحراف في

التفكيــر وهــدم لجميــع المقـاييس الــدينيـة والخلقيـة والاجتماعية. والمسلمون وهم يجارون الغرب لم يلاحظوا بأن المجتمع الغربي لا يأبه لصلات الذكورة والأنوثة ، ولا يرى فيها أية معرَّة أو طعن أو مخالفـة للسلوك القويم ، بل ولا أي مساسٍ في الأخلاق . في حين أن المجتمع الإسلامي يعتبر صلات الذكورة والأنوثة بغير وجهٍ شرعي هي من الكبـائر التي تفرض عقوبة الجلد، أو الرجم لأنها تؤدي إلى اختلاط النسل وضياع الأصل وضياع الحقوق . ومن يرتكب الكبائر هو عاصٍ ومنحطٌ في الإسلام، ويجب على المجتمع أن ينبذه ويزدريه، لأن من مقومات أخلاقنا الحفاظ على العِرض وصونه ، وعلى النسل وصفائـه وحقوقـه ، وبذل المهج للدفاع عن ذلـك . . على أنه وبسبب التقليد الأعمى لعادات الغرب لبست الـدعوة إلى نهضـة المرأة ثـوب الإباحيـة ، والخلاعـة ، والابتـذال ، وحمل المقلدون شعار : نهضة المرأة من أجل إنهاض الأم ، دون درايـةٍ منهم أنهم يعملون على تهديم أقـدس العـلاقـات وتدمير الحياة الاجتماعية عند المسلمين . وعمَّ هذا البلاء قرانا ومـدننا على حـد سواء ، حتى صـرت تنظر فـلا ترى أي أثـر للسيماء الإسلامية على أحياء عواصمنا ، لا فرق في ذلك بين استنبـول والقاهـرة ، ولا بين كراتشي وبغـداد ، أو بين تونس

وبيروت ، فكلها غابت عنها المسحة الإسلامية ، وغرقت في ظاهرة التمدن الغربي الخليعة . . .

وكان من الطبيعي أن ينهض لمكافحة تلك الأفكار الدخيلة على الحياة الإسلامية، وأن يهب لمحاربة الدعوات الخادعة، جمهرة من خاصة المسلمين وعامتهم، فقامت جماعات تدعو إلى وجوب المحافظة على المرأة المسلمة وصيانة الفضيلة في المجتمع، ولكن من غير فهمٍ كافٍ للأنظمة الإسلامية، ومن غير تبيان للأحكام الشرعية، متخذة أساساً لدعوتها القبول بأن تكون المصلحة التي يراها العقل هي محور البحث، والمقياس للآراء والأشياء. . كما انبرت جماعات أخرى تنادي بالمحافظة على العادات والتقاليد والتمسك بالأخلاق، ولكن من غير إدراك بأن القاعدة في الإصلاح هي العقيدة الإسلامية وليست العادات والتقاليد، وأن المقياس لذلك هو الأحكام الشرعية المنبثقة عن العقيدة ليس إلاَّ: كما هي مفروضة في القرآن والسنة دون سواهما.

ومن المؤسف أنه ظهر في تلك الدعوات كثير من المبالغة إلى حد الإفراط. . . ومن قبيل ذلك التعصب الأعمى في ما خصّ حجاب المرأة حتى قيل بمنعها من الخروج من منزلها

لقضاء حاجاتها أو لمباشرة شؤونها بنفسها، لا في تجارة، ولا في زراعة، ولا في صناعة. كما جرى تحريم ممارستها لحق الانتخاب، والحظر عليها أن تكون صاحبة رأي في السياسة أو الحكم أو الاقتصاد أو الاجتماع، حتى أن بعض الفقهاء جعلوا للمرأة خمس عورات: عورة في الصلاة، وعورة عند الرجال المحارم، وعورة عند الرجال الأجانب، وعورة عند النساء المسلمات، وعورة عند النساء غير المسلمات.. بل قالوا بأن بعض الآيات القرآنية قد نزلت تخاطب الرجال من دون النساء، مما حال بين المرأة المسلمة وبين الحياة حتى أصبحت المرأة المسلمة قلقة حائرة: بين أن تنقل عن الغرب مدنيته الزائفة أو مظاهر حضارته السافرة دون وعيٍ أو تفهم للتناقض في ما يقدمه لها الغرب وفي ما تقدمه لها الحضارة الإسلامية في حقيقتها، وبين أن تظل جامدة لا تنفع نفسها ولا ينتفع المسلمون بجهدها وطاقتها.. كل ذلك بسبب عدم تلقيها للإسلام تلقياً فكريّاً، وعدم فهمها للنظام الاجتماعي في الإسلام فهماً صحيحاً.

ولذلك كان لا بد من دراسة النظام الاجتماعي في الإسلام دراسة شاملة لكي ندرك بأن المشكلة الاجتماعية

تنحصر باجتماع الرجل والمرأة وما ينبثق عن هذا الاجتماع من علاقات عديدة ومتنوعة، وأن علاج هذه المشكلة ليس بما يمليه العقل وإنما بما يدلُّ عليه الشرع، دون أن نهمل أثر العقل في فهم الحكم الشرعي فهماً صحيحاً لا يناقض الدين، ولا يناقض واقع الحياة وتطورها، وأن بناء النظام الاجتماعي الإسلامي يحتّم على الرجل والمرأة طرازاً فريداً من العيش، وفق ما أمر الله به في كتابه العزيز، وطبقه الرسول الأعظم ﷺ في السنة الشريفة، بصرف النظر عما إذا كان هذا النظام يناقض نظم الغرب ومدنيته الزائفة، أو يخالف ما اعتاد عليه الآباء والجدود في تقليدهم المتحجِّر الجامد.

ونخلص في نهاية هذه المقدمة إلى القول بأن ما أصاب المسلمين من اضطراب فكريّ، وانحراف عن فهم العقيدة وتطبيقها إنما يرجع إلى تلك الغزوة الكاسحة التي غزانا بها الغرب ليتحكم في تفكيرنا وأحاسيسنا، وليغيِّر مفاهيمنا عن الحياة، ومقاييسنا للأشياء، وليقتل فينا الغيرة على إسلامنا وتعظيمنا لمقدساتنا... وَلْنعترف بأن الغرب قد نجح في ذلك نجاحاً كبيراً...

وقد ساعد الغرب في نجاحه هذا فئة من المقلدِّين

والناقلين حاولت أن تصوِّر لنا المدنية الغـربية بمختلف أشكالها المادية على أنها هي الحضارة المرجوة، دونما تمييز أو تفرقة بين المدنية والحضارة، ودون إدراك منها بأن المدنية لا تعني الحضارة في شيء! لأن الحضارة هي مجموعة من المفاهيم عن الحياة والكون والإنسان. وهي لا تأتي إلا من خلال طريقة التفكير المنتجة التي تنشىء وتبني وتطور، في حين أن المدنية لا تعدو أن تكون الأشكال المادية، والوسائل والأدوات التي تستعمل في الحياة بغض النظر عن المفاهيم والأفكار البنَّاءة.. وهـذا الخلط في أذهان الناقلين والمقلِّدين هو الذي جعلهم بعيـدين عن الإدراك بأن ما تقوم عليه الحضارة الغربيـة يتناقض في أساسه مع الحضارة الإسلامية، ولذلك كان نقلُهم للمفاهيم الغربية نقلَ تقليد دون أي فهم أو تدبّر، وكأنهم في ذلك مثْلُ ناسخٍ لكتابٍ يصور فيه الحروف والكلمات تصويراً، دون الوقوف على معانيها ومراميها.

ومثل هذا النقل، وذاك التقليد هو ما يجب تركه والتخلي عنـه بصورة نهـائية، والعـودة إلى منابـع الفكر الإسلامي، خاصة وأن في الأمة علماء عديدين، لا يقلُّون في عـطائهم عن المجتهـدين الأوائـل، وعن أصحـاب

المذاهب في العلم والاطلاع، كما أن لدى الأمة ثروة تشريعية وفكرية لا تدانيها أية ثروة لدى الأمم الأخرى. فعلينا أن نتخلى عن الجمود والتقليد، وأن نُعمل الفكر والعقـل لِنَفهم ديننا الحنيف، ونفقـه ما فيـه من أحكام وتشريعات وقوانين نستطيع بموجبها أن نبني نظامنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي، على هدي وبصيرة الشرع الذي بين أيدينا في كتابنا الكريم وفي سنَّة نبيِّنا العظيم. وبذلك نخدم أبناء هذه الأمة، ونرفع من شأنها. فعسى ـ بذلك ـ أن يرضى الله تعالى عنا ويسدِّد خطانا إلى ما فيه خير أمتنا. ومنه وحده نطلب العون على ذلك، فإنه نعم المولى ونعم النّصير.

وإليكم فكـرة صحيحـة سليمـة عن نـظام الحكم السيـاسي والنـظام الاقتصـادي والنـظام الاجتمـاعي في الإسلام.

الحكم

لمن يرجع إليه إصدار الحكم
للشرع أم العقل؟

من أهمّ الأبحاث المتعلقة بالحكم وأولاها وألزمها بياناً معرفَةُ مَنِ الذي يرجعُ له إصدارُ الحكمِ، أي مَنْ هو الحاكمُ؟ إذ على معرفتِهِ تتوقّفُ معرفةُ الحكمِ ونوعِهِ. والمرادُ بالحاكمِ مَنْ يملكُ إصدارَ الحكم على الأفعالِ والأشياءِ. لأن ما في الوجود من المحسوساتِ لا يخرجُ عن كونه أفعالاً للإنسان أو أشياءَ ليست من صُنْعِ الإنسانِ. ولمّا كَانَ الإنسانُ بوصفِهِ يحيا في هذا الكونِ هو موضعَ البحثِ، وكان إصدارُ الحكمِ متعلقاً به ومن أجله، فإنه لا بدَّ من الحكم على أفعال الإنسان وعلى الأشياء المتعلّقة بها. فمن هو الذي له وحدَهُ أنْ يصدرَ الحكمَ على ذلكَ؟ هل هو الله أمِ الإنسانُ نفسه؟ وبعبارةٍ أخرى هل هو الشّرعُ أم العقلُ؟ لأنَّ الذي يدلّنا على حكم الله هو الشّرعُ، وعلى حكم الإنسان هو العقلُ، فمن الّذي يحكمُ إذاً؟

أما موضوعُ إصدارِ الحكمِ على الأفعالِ والأشياء فهو الحسنُ والقبحُ، لأنّ المقصودَ من إصدار الحكمِ هو تعيينُ موقفِ الإنسان تجاه الفعلِ، هلْ يفعلُهُ أم يخَيّرُ بينَ تركِهِ وفعلِهِ؟ وتعيين موقفهِ تجاهَ الأشياءِ المتعلقة بها أفعالهُ، هل يأخذُها أم يتركها، أم يخيّرُ بينَ الأخذِ والتركِ؟ وكلُّ هذا متوقفٌ على نظرتِهِ للشيء، هل هو حسنٌ أم قبيحٌ، أم ليس بالحسنِ ولا بالقبيحِ؟ ولهذا كان موضوعُ الحكمِ المطلوب هو الحسنُ والقبحُ، فهل الحكمُ بالحسن والقبح هو للعقلِ أم للشّرع؟ إذْ لا ثالثَ لهما في إصدارِ هذا الحكم.

والجوابُ على ذلك هـو أنّ الحكمَ على الأفعالِ والأشياء إمّا أن يكونَ من ناحيةِ واقعها ما هو؟ وإمّا من ناحية ملاءمتِها لطبع الإنسانِ وميولهِ الفطريةِ أو منافرتها له، وإما من ناحيةِ المدحِ على فعلها والذمِّ على تركِها، أي من ناحية الثّوابِ والعقابِ. فيكونُ حكمُ الإنسان على الأشياء يتمثّل بثلاث جهاتٍ:

١ ـ مِنْ حيثُ واقعها ما هو؟

٢ ـ مِنْ حيثُ ملاءمتها لطبعِ الإنسانِ ومنافرتها له.

٣ ـ مِنْ حيثُ الثّوابُ والعقابُ أو المدحُ والذم.

فأمّا الحكمُ على الأشياء من ناحية واقعها ومن جهةِ ملاءمتِها للطّبعِ ومنافرتِها له، فلا شكَّ أنَّ ذلك كلّهُ إنّما هو للإنسانِ نفسهِ أيْ هو للعقلِ لا للشّرعِ، فالعقلُ هو الّذي يحكمُ على الأفعالِ والأشياء في هاتين الناحيتين. ولا يحكمُ الشّرعُ في أيٍّ منهما، إذ لا دخلَ للشّرع فيهما. وذلك مثل: العلمُ حسنٌ والجهلُ قبيحٌ، فإنّ واقعَهما ظاهرٌ منه الكمال والنّقصُ، ومثل: إنقاذُ الغريقِ حسنٌ وتركهُ يهلكُ قبيحٌ، فإن الطّبعَ يميلُ لإسعافِ المشرفِ على الهلاكِ. فهذا وما شاكَلهُ يعودُ إلى طبعِ الإنسانِ وفطرتِهِ وهو يشعرُ به ويدركهُ، ولذلكَ كان إصدارُ الحكمِ على الأفعالِ والأشياء من هاتين الجهتين هو للإنسانِ أي أن الحاكم فيهما هو الإنسانُ.

أما الحكمُ على الأفعالِ والأشياء من ناحية المدحِ أو الذمِّ في الدنيا، والثوابِ والعقابِ عليها في الآخرة فلا شكَّ أنّهُ لله وحدَهُ وليس للإنسانِ أي هو للشّرع وليس للعقلِ. وذلك كحسْنِ الإيمان وقبحِ الكفرِ، وحسنِ الطّاعةِ وقبحِ المعصيةِ... وهكذا.. والعقلُ هو إحساسٌ وواقعٌ ومعلوماتٌ سابقةٌ ودماغٌ. فالإحساسُ جزءٌ جوهريٌّ من مقوّماتِ العقلِ. فإذا لم يحسّ الإنسانُ بالشّيء لا يمكنُ

لعقلِه أن يصدرَ حكماً عليه،لأنَّ العقلَ مقيّدٌ حكمهُ على الأشياء بكونِها محسوسة، ويستحيل عليه إصدارُ حكمٍ على غير المحسوسات. فكون الظّلم مما يُمدحُ أو يذمُّ ليس شيئاً محسوساً أي يخضع لحواس الإنسان. وبذلك فهو لا يمكن أن يُعقل أو لا يمكن إعمالُ العقل فيه. وبالتالي لا يمكنُ للعقل إصدار حكمٍ عليه، وإن كان الإنسان يشعر بفطرته أن مدحَ الظلم مكروهٌ وأن ذمَّهُ مقبولٌ. وبما أن الشعور وحده لا يكفي، ولا ينفع لكي يصدر العقلُ حكمَهُ على شيء أو فعلٍ، فلا يمكن للعقل إذاً أن يحكم على شيء أو على فعل بالحسن أو القبح، كما لا يمكنه أن يصدر حكمه عليهما بالمدح أو الذم. فهو لا يتأتى له أصلاً إصدار هذا الحكم، بل هو يستحيل عليه ذلك. ومن ناحية ثانية لا يجوزُ أن يترك له إصدارُ هذا الحكم في الوقت الذي يستحيلُ عليه ذلك. ولا يجوزُ أن يجعل إصدارُ الحكمِ بالمدحِ والذمِّ لميولِ الإنسانِ الفطريّةِ لأن هذه الميولَ تصدرُ الحكم بالمدح على ما يوافقها، وبالذّمِّ على ما يخالفها. وقد يكونُ ما يوافقها مما يذمُّ كالزنا واللواط والاسترقاقِ، وقد يكونُ ما يخالفها مما يمْدحُ،كقتالِ الأعداء والصّبرِ على المكارِهِ وقولِ الحقِّ حتى في حالاتِ تحقّق

الأذى البالغ.

ولذلك كان جعلُ الحكمِ للميولِ والأهواء خطأ محضاً، لأن الحكم يأتي عندئذٍ مخالفاً للواقعِ، إذ إنّ الحكم بالمدحِ والذمِّ، في هذه الحالة، يأتي حسبَ الهوى والشهواتِ. ولهذا لا يجوزُ أن يُجعلَ للإنسان إصدارُ الحكم بالمدحِ والذمّ، فالذي يصدرُ حكمَهُ بالمدحِ والذمِّ هو الله سبحانهُ وتعالى وليس الإنسانَ، وذلك من خلال الشرعِ لا من خلال العقل. ثم إنه لو تُرِكَ للإنسانِ أن يحكمَ على الأفعال والأشياء بالمدح والذمِّ لاختلف الحكمُ باختلافِ الأشخاصِ والأزمان. وليس في مقدورِ الإنسانِ أن يحكم عليها حكماً ثابتاً. إذ من المشاهد المحسوسِ أنَّ الإنسان يحكمُ على أشياء أنها حسنةٌ اليومَ، ثمّ يحكمُ عليها العكس غداً. وقد يكونُ حكم على أشياء أنها قبيحةٌ، ثمّ يعودُ فيحكمُ عليها نفسها أنها حسنة. وبذلك يختلف الحكمُ على الشّيء الواحدِ ولا يكونُ حكماً ثابتاً فيحصلُ الخطأ في الحكمِ، ولذلك لا يجوزُ أن يُجعلَ للعقلِ أو للإنسانِ الحكمُ بالمدحِ والذمِّ. وعليه فلا بدَّ أن يكونَ الحاكمُ على أفعالِ العبادِ وعلى الأشياء المتعلّقة بها من حيثُ المدحُ والذمُّ هو الله سبحانَهُ وتعالى وليس الإنسان، أي أن الحكم يكون

للشّرعِ وليس للعقلِ..

هذا من حيثُ الدّليلُ العقليّ على الحسنِ والقبحِ. أما من حيثُ الدّليلُ الشرعيُّ فإنَّ الشّرعَ التزم التحسين والتقبيح في أي أمرٍ باتّباعِ الرسول ﷺ وذمِّ الهوى. ولذلك كان من المقطوعِ به شرعاً أن الحسَن ما حسّنه الشّرعُ والقبيحَ ما قبّحهُ الشّرعُ، من حيثُ الذمُّ والمدحُ. والحكمُ على الأفعال والأشياء بالمدحِ والذمِّ هو لتعيينِ موقفِ الإنسان منها. فالشرع بالنّسبة للأشياء يبيّن هل هي حلالٌ فيُجَوِّزُ له أَخْذَها، أو هي حرام فيجب عليه تركها، ولا يتصورُ غير ذلك من حيثُ الواقع. وبالنّسبةِ لأفعالِ الإنسان يبين له هل يطلبُ منه أن يقومَ بها أو يطلبُ منه أن يتركها أو يخيّرُ بين الفعلِ والترك. ولما كان هذا الحكم من هذه الجهة لا يكون إلّا للشرع لذلك يجب أن تكونَ الأحكامُ العائدة لأفعال الإنسانِ، والأحكامُ المتعلقة بالأشياء راجعةً للشّرعِ لا للعقل.

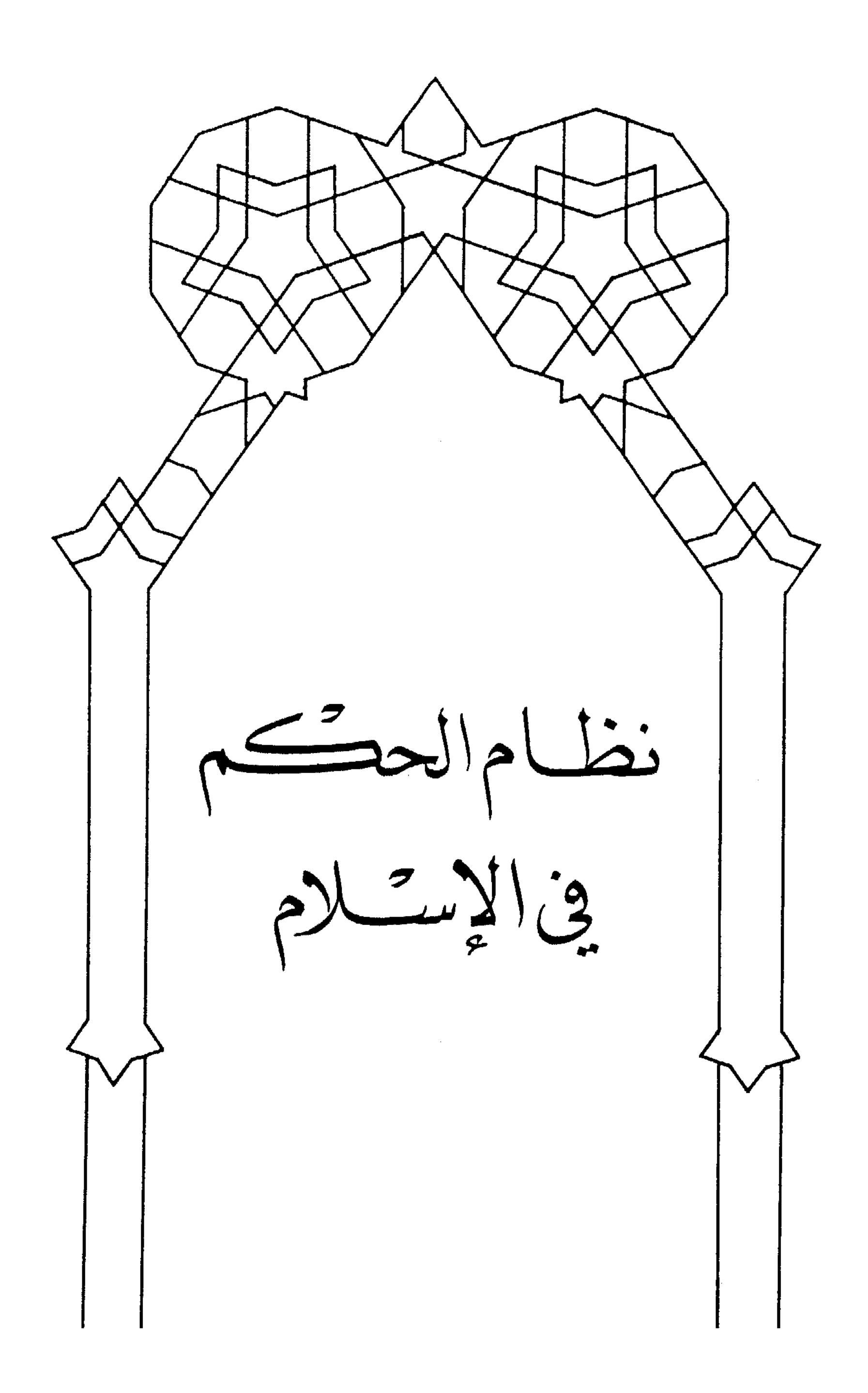
الشريعة الإسلاميّة

لا تقعُ واقعةٌ ولا تطرأُ مشكلةٌ ولا تحدثُ حادثةٌ إلّا ولكلٍّ منها حكم في الشريعة الإسلامية. فقد أحاطت هذه الشّريعةُ بجميعِ الأشياء إحاطَةً تامّةً شاملةً: لم يقعْ شيءٌ في الماضي ولا يعرضُ شيءٌ في الحاضرِ ولا يحدث شيءٌ في المستقبل إلّا ولكلٍّ ذلك حكمٌ في الشّريعة الإسلامية. قالَ الله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2].فالشريعةُ لم تهملْ شيئاً من أفعال العبادِ مهما كان. وهي إمّا أن تنَصِّبَ للشيء أو للفعل دليلاً بنصٍّ من القرآن والحديث، وإمّا أن تضعَ أمارةً في القرآن والحديث تنبّه المكلَّفَ على مقصدها فيه،

---

(١) النحل: ٨٩.
(٢) المائدة: ٣.

وعلى الباعث على تشريعه، لأجل أن ينطبق على تلك الأمارة أو هذا الباعث. ولا يمكنُ شرعاً أن يوجد فعلٌ للعبدِ ليس له دليلٌ أو أمارةٌ تدلُّ على حكمِهِ لعمومِ قولِهِ تعالى: ﴿تبياناً لكلّ شيءٍ﴾ وبياناً للنصِّ الصّريحِ بأنّ الله قد أكملَ هذا الدِّين. فإذا زعم أحدٌ أن بعضَ الوقائعِ خاليةٌ من الحكمِ الشّرعيّ فإنّه يعني أن هناك شيئاً لم يبيّنه الكتابُ، وأنَّ هذه الشريعة لم يكملها الله تعالى، بدليل وجودِ فعلٍ لم يُذكرْ حكمهُ فهي شريعةٌ ناقصةٌ. هذا الزعمُ معارضٌ لنصِّ القرآن، ولذلك يكونُ زعماً باطلاً حتى لو وُجدتْ أحاديثُ عن الرّسولِ ﷺ تتضمّنُ هذا المعنى، أي وجودَ بعضِ أفعال العبادِ لم تأتِ الشّريعة بحكمٍ لها، فإنّ مثل هذه الأحاديث تُردُّ دراية لمعارضتِها لنصِّ القرآنِ القطعيّ الثبوتِ والدلالةِ لأنّ آيةَ ﴿تبياناً لكلِّ شيء﴾ وآية ﴿أكملتُ لكم دينَكمْ﴾ قطعيّةُ الثبوت، قطعيّةُ الدلالةِ. فأيُّ خبر آحادٍ يعارضُها يردُّ درايةً. ولهذا لا يحقّ لمسلمٍ بعد التفقّهِ في هاتين الآيتين القطعيتين أن يقولَ بوجود واقعةٍ واحدةٍ من أفعال الإنسان لم يبيِّن الشّرعُ لها محلَّ حكمٍ ولا بوجه من الوجوه.



نظام الحكم في الإسلام

إنَّ نِظامَ الحُكْمِ في أيِّ دَوْلَةٍ من دولِ العَالَمِ هو الذي يُحَدِّدُ مفاهيمَ سياسةِ الدولةِ ومُرتكزاتِ اقتصادِها، وعلاقاتِها الاجتماعيَّة.

وقد حاولْنا أنْ نعرضَ في هذا الكتاب.. صُورةَ الحُكمِ الإسلاميِّ الذي طُبِّقَ في عهدِ الرَّسُولِ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم والخُلفاءِ الرَّاشدينَ رضيَ الله عنهم أجمعين

نظام الحكم في الإسلام

يقوم نظام الحكم في الإسلام على أربع قواعد:

١ ـ السيادة للشرع.

٢ ـ السلطان للأمة.

٣ ـ نصب خليفة واحد «فرض على المسلمين».

٤ ـ للخليفة وحده حق تبني الأحكام الشرعية. ويكون الحكمُ مركزياً والإدارة لا مركزية.

كما أن جهاز الدولة يقومُ على سبعة أركان هي:

١ ـ الخليفة.

٢ ـ المعاونون.

٣ ـ الولاة.

٤ ـ الجيش.

٥ ـ الجهاز الإداري.

٦ ـ مجلس الشورى.

٧ ـ القضاة.

الخلافة

الخلافة هي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشريعة الإسلامية وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. وهي عينُها الإمامة، التي هي والخلافة بمعنى واحد. وإقامة خليفة فرضٌ على المسلمين كافة في جميع أقطار العالم. والقيام به كالقيام بأي فرض من الفروضِ التي فرضها الله على المسلمين. والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي يعذبُ عليها أشد العذاب.

والدّليل على وجوب إقامة الخليفة على المسلمين كافة، السنة والإجماع. أما السنة فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال «من ماتَ وليسَ في عنقه بيعة مات ميتةً جاهليـةً». وعن ابن عباس عن رسـول الله ﷺ قال: «مَنْ كَرِهَ من أمير شيئاً فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية».

وقد أجمع الصحابة على لزوم إقامة خليفة لرسول

الله ﷺ بعد موته وأجمعوا على إقامة خليفة لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي بعد وفاة كل منهم رضي الله عنهم. فالصحابة كُلّهُم أجمعوا طوال حياتهم على وجوب نصب الخليفة. ومع اختلافهم على الشخص الذي يُنتخب خليفة فإنهم لم يختلفوا مطلقاً على إقامة خليفة. على أن إقامة أحكام الشريعة الإسلامية وتنفيذها في جميع شؤون الحياة الدنيا أو الأخرى فرض على المسلمين بالدليل القطعي الثبوت، القطعي الدلالة، ولا يمكن أن يَتمّ ذلك إلا بحاكم ذي سلطان، أي بخليفة للمسلمين.

الحاكم الزماني أو الخليفة

الخليفة هو الذي ينوبُ عن الأمة في السلطان، وفي تنفيذ الشرع. والطريقة التي يُنَصّبُ فيها الخليفة يجب أن تَمُرّ في ثلاث مراحل:

١ ـ يحصر مجلس الشورى المرشحين لهذا المنصب ثم تُعلن أسماؤهم ، ويُطلب من الأمة انتخاب واحد منهم .

٢ ـ تُعلن نتيجة الانتخاب لمن نال أكثر الأصوات.

٣ ـ يبادرُ المسلمون جميعاً لمبايعة من نال أكثرية

الأصوات، ويصبح خليفة، ويُقْسِمُ على العمل بكتاب الله وسنة رسوله. ولا يجوز أن تبقى الأمة ثلاثة أيام بدون انتخاب خليفة.

صلاحية الخليفة

هو الذي يجعل الأحكام الشرعيةَ نافذةً بعد تبنّيها. وهو المسؤول عن سياسة الدولة، ويتولى قيادةَ الجيش، وعقد المعاهدات وتعيين السفراء والمعاونين والولاة وعزلهم. وهم جميعاً مسؤولون أمامه، كما أنهم مسؤولون أمام مجلس الشورى.

وهو الذي يعينُ ويعزلُ قاضي القضاة ومديري الدوائر وقوادَ الجيش وأمراء ألويته: وهم جميعاً مسؤولون أمامه، وليسوا مسؤولين أمام مجلس الشورى.

وهو الذي يتولى وضعَ ميزانية الدولة «وترتيبها»، وجعلها نافذة، دون رجوع إلى مجلس الشورى.

والخلافة لا تكون لمدة محدودة. فما دام الخليفة محافظاً على الشرع منفذاً لأحكامه يبقى، وإن خالف الشرعَ أو عجزَ عن القيام بشؤون الدولة وجبَ عزله حالاً، ويصبح

المسلمونَ في حِلٍّ من بيعته. ومحكمة المظالم هي التي تقرر ذلك.

المعاونون «الهيئة التنفيذية»

يعين الخليفة معاونين له ليتحملوا مسؤولية الحكم معه، وهم يشكلون الهيئة التنفيذية. ويشترط فيهم أن يكونوا رجالاً مسلمين بالغين عاقلين عدولاً. ولا يُخَصّصُ كل معاون بدائرة من الدوائر، أو بقسم خاص من الأعمال. ولا يباشر المعاونون الأمورَ الإدارية، بل تكون الهيئة بمجموعها مشرفةً على الجهاز الإداري.

الولاة

تُقَسَّمُ البلادُ التي تحكمُها الدولةُ إلى وحدات، تُسمى كل وحدة ولاية. وتقسم الولاية بدورها إلى وحدات تسمى كل وحدة منها عمالة. ويسمى كل من يتولى الولاية والياً، ومن يتولى العمالة عاملاً.

صلاحية الوالي

للوالي صلاحية الحكم والإشراف على أعمال الدوائر في ولايته نيابة عن الخليفة، ما عدا المالية والقضاء والجيش. وله حق إصدار الأوامر للشرطة في كل ما يتعلق

بتنفيذ صلاحيته. ويكون في كل ولاية مجلس منتخب من أهلها يرأسه الوالي. وتكون لهذا المجلس صلاحية المشاركة في الرأي، وفي الشؤون الإدارية لا في شؤون الحكم.

كما أنه يُشْتَرطُ في من يُعَيّن والياً أن يكون رجلاً مسلماً بالغاً عاقلاً عدلاً.

الجيش

الجهادُ فرضٌ على المسلمين، والتجنيدُ للتدريب على الجهاد إجباري.

ويقسم الجيش إلى قسمين:

ـ قسم احتياطي: ويتألف من جميع القادرين على حمل السلاح.

ـ وقسم دائم في الجندية، تُخَصّصُ لأفراده رواتب مثل سائر الموظفين، من ميزانية الدولة. وتُختارُ من الجيش فرقٌ خاصة، وتُنظّمُ تنظيماً خاصاً للقيام بمهام الشرطة. وتتكون من الجيش، بما فيه الشرطة، القوة المسلحة التي تؤلف وحدة متكاملة.

صلاحية الشرطة

يُعهدُ للشرطة بحفظ النظام، والإشراف على الأمن الداخلي، والقيام بجميع الأمور التنفيذية التي تتطلبها مهامها.

الجهاز الإداري - الإدارة تكون لا مركزية -

يعين لكل مصلحة من مصالح الدولة مدير يتولى إدارتها، ويكون مسؤولاً عنها مباشرة. ولهؤلاء المدراء صلاحية تعيين موظفي دوائرهم ونقلهم وتأديبهم وعزلهم، ضمن الأنظمة الإدارية، كما يكون هؤلاء الموظفون مسؤولين أمام مدير مصلحتهم.

ولكل من يحمل التابعية وتتوفر فيه الكفاية، رجلاً كان أو امرأة، مسلماً أو غير مسلم، أن يعين بوظيفة مدير للإدارة في الجهاز الإداري، وأن يكون موظفاً فيه.

كما أن سياسة الجهاز الإداري يجب أن تقوم على البساطة في التنظيم، والإسراع في إنجاز الأعمال، والكفاءة في من يتولون الإدارة.

الشورى

الشُّورى حق لجميع المسلمين على الخليفة، فلهم

عليه أنْ يرجِعَ إليهم في أمورهم التي تجب فيها المشُورة. قال تعالى ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[1].

ورجوع الخليفة لرأي المسلمين واجبٌ فيما لا نص عليه أو فيما لا يعرف حكمُ الله فيه. قال تعالى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ ﴾[2]. فالأمر في الآية يقتضي الوجوب . وكان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يرجع للناس يستشيرهم : فقد استشارهم يوم بدر في أمر مكان المعركة ، واستشارهم يوم أحد في أمر القتال خارج المدينة أو داخلها ، ونزل عند رأيهم في الحادثتين .

مجلس الشورى

للأمة أن توكل عنها من تشاء في التعبير عن رأيها في الحكم، والتشريع، وأعمال المعاونين والولاة، ومناقشة الخليفة في أعماله. وتكون لهؤلاء الوكلاء الحقوق التي يملكها موكلوهم فقط، لأنَّ الوكالة تصح في ما هو من صلاحية الموكل، وليس لهم غير ذلك. وهؤلاء الوكلاء في الرأي هم مجلس الشورى. فقد روي أنَّ الرسولَ ﷺ ،

---

(١) الشورى : ٣٨ .

(٢) آل عمران : ١٥٩ .

في بيعةِ العقبة الثانية، قال للمسلمين بعد أن بايعوه البيعة المعروفة «أخرجوا لي منكم اثني عشر نقيباً» فاختار القوم تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. وروي أنّ الرسولَ ﷺ كان يرجع في الشورى إلى من كانوا نقباء على قومهم: كان يرجع إليهم في أمور الحكم والإدارة، وفي تعيين الولاة والكتاب. وقد خصصَ أربعة عشرَ رجلاً كان يرجع إليهم في الأمور، واختارهم من النقباء على قومهم بغض النظر عن مقدرتهم. وأخذهم سبعة عن الأنصار وسبعة عن المهاجرين. وكل واحد منهم كان نقيب قومه وجماعته: أي أنه ضمِن إسلام قومه وجماعته ودخلوا في الإسلام على يديه وكان هو نقيبهم. وكان هؤلاء النقباء هم أهل الشورى الذين يرجع إليهم في الرأي.

ولما بويع بالخلافة لأبي بكر رضي الله عنه اتخذ له جماعة من الممثلين لقومهم ليرجع إليهم في أمور الحكم والإدارة والتشريع. وكان من أبرز هؤلاء عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبو عبيدة بن الجراح وأبيّ بن كعب وزيد بن ثابت.

إلا أن هؤلاء الأشخاص الذين كان يرجع إليهم الخليفة يستشيرهم في شؤون المسلمين، لم يكونوا

مخصصين للشورى، ولم يكن موكلاً إليهم عمل معين، بل كان الخليفة كلما حزبه أمر دعاهم إليه واستشارهم فيه. وكانوا في اجتماعهم عند أخذ الرأي يشكلون مجلساً، وبعد انتهاء المشاورة وتفرقهم لا تبقى عليهم صفة مجلس الشورى. إلا أنه لتعدد المشاكل وتنوعها مع امتداد العهود والأزمنة يجب أن يخصص مجلس للشورى.

إنتخاب أعضاء مجلس الشورى

ينتخب أعضاء مجلس الشورى انتخاباً، ولا يصح أَنْ يعينوا تعييناً. وذلك لأسباب أبرزها:

١ ـ أنهم وكلاء في الرأي عن الناس ، والوكيل إنما يختاره موكله ، ولا يُفرض الوكيل على الموكل مطلقاً .

٢ ـ أن أعضاء مجلس الشورى ممثلون للناس أفراداً وجماعات في الرأي، ومعرفة الممثل في الرأي واجبة لمن يمثله في الحكم.

٣ ـ أن الرسولَ ﷺ لم يختر من يرجع إليهم في الرأي على أساس مقدرتهم وكفايتهم وشخصيتهم، بل اختارهم على أساسين: أولهما أنهم نقباء على جماعتهم بغض النظر عن كفايتهم ومقدرتهم. وثانيهما أنهم ممثلون

عن المهاجرين والأنصار، نصفهم عن هؤلاء ونصفهم عن هؤلاء.

إذاً فالغرضُ من وجود أهل الشورى هو التمثيل للناس. ومن أجل ذلك يختارُ أعضاء مجلس الشورى لكي يكونوا ممثلين للأفراد كما هو الحال في تعمد الاختيار من النقباء، أو يكونوا ممثلين للجماعات كما هو الحال في تعمد الاختيار عن المهاجرين والأنصار مناصفةً بينهما. وهذا التمثيل للأفراد والجماعات، أي لأناس غير معروفين، لا يتحقق إلا بالانتخاب، فيتحتم انتخاب أعضاء مجلس الشورى. أما كون الرسول هو الذي تولى اختيار من يستشيرهم، فلأن البقعة كانت ضيقة وهي المدينة، ولأن المسلمين كانوا معروفين لديه، بدليل أنه في بيعةِ العقبة الثانية لم يكن المسلمون الذين بايعوه معروفين لديه، فترك أمر انتخاب النقباء لهم، وقال لهم «اختاروا لي منكم اثني عشر نقيباً».

وعلى ذلك فإنه يستنبط من كون أعضاء مجلس الشورى وكلاء في الرأي، ومن كون العلة التي وجد من أجلها مجلس الشورى هو التمثيل للأفراد والجماعات في الرأي، ومن عدم تحقق هذه العلة في الناس غير المعروفين

إلا في الانتخاب العام، يستنبط من ذلك كله، أنَّ أعضاء مجلس الشورى يُنْتخبونَ انتخاباً، ولا يصِحّ أنْ يعينوا تعييناً.

مدة عضوية مجلس الشورى

العضوية في مجلس الشورى تكون لمدة محددة، طالما أن قاعدة اختيارهم تقوم على الانتخاب، وطالما أن الذين كان يرجع إليهم الرسول في الشورى لم يتقيد بالرجوع إليهم أبو بكر، ولم يتقيد عمر بن الخطاب بالرجوع للأشخاص الذين كان يرجع إليهم أبو بكر. كما أن عمر رجع إلى رأي أشخاص في أواخر حكمه غير الذين رجع إليهم في أوائل حكمه. وهذا يدل على أن العضوية في مجلس الشورى تكون لمدة معينة.

عضوية مجلس الشورى

لكل مواطن يحمل التابعية (الولاء للدولة والنظام) إذا كان بالغاً عاقلاً الحق في عضوية مجلس الشورى، وله الحق في انتخاب أعضاء مجلس الشورى. سواء أكان هذا المواطن رجلاً أم امرأة، مسلماً أم غير مسلم. وذلك لأن مجلس الشورى وكيل عن الناس في الرأي فقط ، وليست له صلاحية الحكم والتشريع . مادام وكيلاً في الرأي فمن حق

الناس في الدولة الإسلامية أن يوكلوا من يشاؤون ممن هم أهل الوكالة في الحقوق شرعاً. وكما أن للمسلم حق الشورى، فإن لغير المسلم الحق في أن يبدي رأيه في تطبيق أحكام الإسلام عليه، وفي ما يلحقه من ظلم من الحاكم. ولذلك كان له أن يوكل عنه من يشاء، وأن يكون هو وكيلاً عمن يشاء، ولا يشترط في الوكيل ولا في الموكل أن يكون مسلماً، بل هنا يجوز أنْ يكون الموكل والوكيل مسلمين وغير مسلمين. ومن هنا جاز لغير المسلمين كما جاز للمسلمين أن ينتخبوا من يمثّلهم في مجلس الشورى، مسلماً أو غير مسلم.

والإسلام ينظر للشعب الذي يحكمه نظرة إنسانية محضة، بقطع النظر عن الطائفة، والجنس، والذكورة، والأنوثة. وتكون سياسة الحكم المرسومة لهم بوصفهم الإنساني فقط، حتى يكون الحكم لمصلحة الإنسانية ليخرجها من الظلمات إلى النور. ولهذا كان الشعب المحكوم متساوي الحقوق والواجبات المتعلقة بالإنسان باعتباره إنساناً من حيث تطبيق الأحكام الشرعية على الجميع. والقاضي حين يفصل الخصومات، والحاكم حين يحكم، لا يفرق بين الناس، بل يعاملهم على السواء

بوصفهم الإنساني لا بأي وصف آخر. ولهذا كان لكل واحد بوصفه محكوماً للدولة الحق في أن يعبر عن رأيه هو، وله الحق في اختيار ممثله ليعبر عن رأيه ورأي منتخبيه. وذلك لأن الله خاطب بالإسلام جميع الناس بوصف الإنسانية فقط، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾[1] ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[2] وقد اتفق علماء المسلمين، لا سيما علماء الأصول، على أن المخاطب بالأحكام هو كل عاقل يفهم الخطاب، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم، ذكراً أم أنثى.

هذا في ما خصَّ رعايا الدولة الإسلامية كافة.

أما من ناحية عضوية المرأة فلأن مجلس الشورى ليس من قبيل الحكم، ولا يدخل في الحديث الشريف الذي يتعلق بولاية المرأة. والثابت عن عمر (رض) أنه كان حين تعرض له نازلة ويريد أخذ رأي المسلمين فيها، (سواء أكانت النازلة تتعلق بالأحكام الشرعية ـ التشريع ـ أو تتعلق بالحكم، أو

(١) النساء : ١٧٤ .

(٢) الأعراف : ١٥٨ .

بأي عمل من الأعمال التي للدولة)، كان إذ عرضت له نازلةٌ دعـا المسلمين إلى المسجد ، من النسـاء والرجـال ، ليأخـذ رأيهم جميعـاً . وقد رجـع عن رأيه حين ردّتـه امـرأة في أمـر تحديد المهـور . وقد قـدم على النبيّ ﷺ في السنة الثـالثة عشـرة للبعثة (أي السنـة التي هاجـر فيها) خمسـة وسبعـون مسلماً منهم ثلاثة وسبعون رجلًا وامرأتان ، وبايعوه جميعاً بيعة العقبة الثانية ، وهي بيعة حرب وقتال وبيعة سياسية . وبعد أن فرغوا من بيعته قال لهم جميعاً « أخرجـوا لي منكم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم بما فيهم كفلاء » وهذا أمر منه للجميع بأن يُنتَخبَ هؤلاء النقباء من الجميع . ولم يخصص الرجال ، ولم يستثن النســاء ، لا فيمن ينْتَخِب ، ولا فيمن يُنْتَخَـب . والمطلق يجري على إطلاقه ما لم يرد دليل التقييد ، كمـا أن العام يجري على عمومه ما لم يرد دليل التخصيص . وهنا جاء الكلام عاماً ومطلقاً ولم يرد أي دليل للتخصيص والتقييد . وقد دلّ على أن الرسـولَ أمـر المـرأتين أن تشـاركـا في انتخـاب النقباء ، وجعل للمرأتين حق انتخابهما من الرجال نقيبتين .

وقد جلس الرسول ﷺ يوماً ليبايعه الناس، وجلس

معه أبو بكر وعمر، فبايعه الرجال والنساء. ولم تكن هذه البيعة إلا بيعة على الحكم، لا على الإسلام لأنهم كانوا مسلمين. وبعد بيعة الرضوان في الحديبية بايعه النساء أيضاً ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1] . وهذه بيعة على الحكم أيضاً لأنَّ القرآن يقررُ أنهنّ مؤمنات ، وكانت البيعة على أن لا يعصينه في معروف. وقد طاف عبد الرحمن بن عوف بالمسلمين ، وسألهم سراً وجهراً ، وعرف رأيهم رجالاً ونساء ، فيمن يكون الخليفة . فهذا كله صريح في أن المرأة تنتخب . وأما المبايعة بعد الانتخاب فهي ، وإن كانت واجبة ، إلا أن من تركها غير مخالف للجماعة ، لا يأثم لأنها فرض كفاية ، وهي ثابتة في عنقه . فإذا تخلف النساء عن المبايعة في المسجد بعد أن أبدين رأيهن ولم يخالفن ، وتخلف كثير من الرجال كذلك ، لم يكن هذا التخلف دليلاً على عدم جواز بيعتهن ، ولا على عدم وجوب البيعة على الرجال .

---

(١) الممتحنة : ١٢ .

وعلاوة على ذلك فإنَّ للمرأة الحق في أن توكل عنها في الرأي، وأن يوكلها غيرها فيه، ولأن لها حق إبداء الرأي، فلها أن توكل فيه، ولأن الوكالة لا تشترط فيها الذكورة، فلها أن تتوكل عن غيرها.

على أنَّ انتخابَ غير المسلم، وانتخاب المرأة كذلك، عضواً في مجلسِ الشورى لم يرد أي دليل بتحريمه أو منعه. والقاعدة الشرعية هي أن «الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم». ولم يرد أي دليل على تحريم هذا الشيء، فهو إذاً جائز ومباح.

غير أنه مع ذلك ليس لغير المسلمين الحق في إبداء الرأي في التشريع، لأنَّ التشريعَ الإسلامي ينبثق عن العقيدة الإسلامية، فهو أحكام شرعية عملية مستنبطة من أدلتها التفصيلية، وهو يعالج مشاكل الإنسان حسب وجهة نظر معينة تعينها العقيدة الإسلامية. وغير المسلم يعتنق عقيدة تناقض العقيدة الإسلامية، ووجهة نظره في الحياة تتناقض مع وجهة نظر الإسلام، لذلك لا يؤخذ رأيه في التشريع.

وكذلك ليس لغير المسلم الحق في انتخاب الخليفة، ولا في حصر المرشحين للخلافة لينتخَب منهم الخليفة،

لأنه ليس له الحق في الحكم. أما الأمور الأخرى التي هي من صلاحيات مجلس الشورى، فهو كالمسلم له الحق في إبداء الرأي بشأنها.

صلاحيات مجلس الشورى

أولاً ـ إعطاء الرأي في التشريع: وذلك أن تحيل إليه الهيئة التنفيذية الأحكام الشرعية التي تتبناها (أي القوانين) ليدرسها، ويعطي رأيه فيها، بعد دراسة المشكلة التي وضع الحكم الشرعي لها، ودراسة الحكم الشرعي نفسه بالنسبة لدليله. وذلك لأن فهم أعضاء مجلس الشورى المسلمين في المسائل العملية التي تحصل في شؤون السلمين يتجلى في بحثين اثنين: أولهما النص الشرعي، إما برواية حديث يناقضُ أو يؤيد رأيَ الهيئة التنفيذية، وإمّا بفهم النص الشرعي من كتابٍ أو سنةٍ فهماً يؤيد أو يناقضُ الرأيَ المعروض عليهم. وثانيهما الواقعة نفسها بالبحثِ في حقيقتها، حتى يطبق حكم الله عليها، لأنَّ فِقْهَ الواقع وإدراك حقيقته يتوقف عليه فهم حكم الله في هذا الواقع. ولذلك كان فقه المسألة الواقعة لازماً كفهم حكم الله المستنبط من الدليل.

ثانياً ـ مراقبته للحكم ومناقشته الخليفة في جميع الشؤون ومحاسبته على الصغيرة والكبيرة في كافة أمور الحكم.

ثالثاً ـ مراقبته للولاة والمعاونين للخليفة في الحكم، وإظهار عدم الرضى عنهم إذا وجب الأمر. وحينئذ يجب على رئيس الدولة عزلهم في الحال.

رابعاً ـ للمسلمين من أعضاء مجلس الشورى حصر المرشحين للخلافة حتى تنتخب الأمة منهم الخليفة ثم تبايعه البيعة الواجبة.

العمل برأي مجلس الشورى

١ ـ المسائل التي تعرض للناس لا بدّ من حلها، والمشاكل التي تطرأ عليهم لا بدّ من معالجتها. وحلها ومعالجتها إنما يكونان بمعرفتها، بدراسة حقيقتها وإيجاد معلومات عنها. وهي إما داخلية وإما خارجية. أما الأمور الداخلية فإنها تقع تحت سمع الأمة وبصرها. ولذلك كان لها الحق في إبداء الرأي فيها، وكان على الدولة أنْ تأخذ رأي الأمة فيها. وأما الأمور الخارجية فإنها تحتاجُ إلى معلومات موثوقة حتى تعالج. وهذه المعلومات توجد عند

الدولة، لأنها هي التي تباشر الأمور، وهي التي تتصل بسائر الدول والأمم. ولذلك لا حق للناس في أخذ رأيهم بها، ولا يجبُ على الدولة أن ترجعَ إليهم في شأنها. إلّا أنه يجوز أن تسمع رأي الأمة فيها، وعلى الأمة أن تبدي في شأنها الرأي الذي تراهُ لأنَّ النصيحة لأئمة المسلمين أي لحكامهم حق على الأمة.

٢ ـ تصرفات الدولة هي أعمال حدثت فيمكن الحكم عليها، وليست أموراً ستحدث تحتاج إلى معلومات لإصدار الحكم في شأنها. ولذلك كان من حق الأمة أن تناقشَ الدولةَ وتحاسبها على كل تصرف من تصرفاتها، سواء أكان ذلك في الأمور الداخلية أو الخارجية. وعلى الدولة أن تستجيب لهذه المناقشة وتنصاع لهذه المحاسبة، وأن تعمل برأي الأمة إذا كان وفْقَ الشرع، لأنَّ الدولةَ إنما وجدت لتنفيذ الشرع، ولرعاية مصالح الناس. وتصرفاتها منوطة بالمصلحة العامة، مقيدة بشرع الله. ولذلك يجب أن تُحاسَبَ من قبلِ الأمة على كل عمل من أعمالها، وتناقش في كل تصرف من تصرفاتها، لتظل سائرة في حدود الشرع، وفق المصلحة العامة. ومجلس الشورى وكيل عن الأمة في الرأي، فله محاسبة الخليفة والهيئة التنفيذية

والولاة، وله مناقشتهم في سياسة الاقتصاد والصحة والتعليم ونحوها، مما هو من السياسة الداخلية، أو من التصرفات الناشئة عن السياسة الداخلية، وكذلك في كافة التصرفات التي تحصل بالفعل في السياسة الخارجية. ومحاسبة مجلس الشورى ومناقشته للخليفة وللهيئة التنفيذية والولاة ملزمة لهم فيجب عليهم العمل بما يراه المجلس.

إلا أن هذه المحاسبةَ والمناقشة في السياسة الداخلية جميعها، وفي ما ينتج عنها من تصرفات، وفي التصرفات التي تحصل بالفعل في السياسة الخارجية، هي أمور اجتهادية تسير وفق الشرع، وتعمل ضمن المصلحة العامة. وقد يحصل خلاف في الرأي فيها، بين مجلس الشورى والدولة، وقد يختلفون على حكم الشرع في شأنها، وقد يختلفون في وجه المصلحة فيها. فإذا اختلف مجلس الشورى ورئيس الدولة أو الهيئة التنفيذية أو الولاة في أي أمر من هذه الأمور، لا يرجح رأي رئيس الدولة أو معاونيه أو الولاة، ولا رأي مجلس الشورى، بل يحال الأمر **لمحكمة المظالم** لتعطي رأيها، وهي التي تفصل في ذلك، وحكمها نافذ على رئيس الدولة ومعاونيه والولاة، كما هو نافذ على مجلس الشورى. لأنَّ السيادة للشرع، وهو ممثل

في القضاء، ومحكمة المظالم أعلى هيئة قضائية تمثل الشرع، قال تعالى ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1].

٣ ـ لا يجب على الخليفة العمل برأي مجلس الشورى في الناحية التشريعية ، لأن رأيَ المجلسِ يؤخذُ في هذه الناحية لمجرد الشورى ، ولا يلزم العمل به ، بل الرأي الأخير في التشريع هو لأمير المؤمنين ، وأمره هو الذي يجعل الحكم الشرعي قانوناً ، ما دام اجتهاده شرعياً ، وما دام هذا الحكم مأخوذاً باجتهاد صحيح ، ويلزم الأخذ في ما اختاره . وهذا لا يعني أن مجلسَ الشورى لا يختارُ أحكاماً شرعية ، بل له ـ إذا أراد ـ أن يختار أحكاماً شرعية لتكون قانوناً ، ولكنها لا تصبح قانوناً نافذاً إلا إذا أمر بها أمير المؤمنين .

٤ ـ الخليفة نائب عن الأمةِ في الحكم ، وحين يعين معاونيه والولاة يجب أن يعينهم للحكم وللقيام بمصالح الناس ، وأن يكونوا أمناء عليها ، موثوقين عند الناس ، وأن يرضى عنهم المحكومون. ومجلس الشورى نائب عن الناس، فإذا أظهر مجلس الشورى عدم رضاه عن الهيئة التنفيذية، أو

---

(١) النساء : ٥٩ .

أحد أعضائها ، أو عن أحد من الولاة ، فيجب على رئيس الدولة أن يعزلهم في الحال، دون بيان الأسباب، لأن رأي مجلس الشورى ملزم في ذلك، ويجب على رئيس الدولة العمل به .

٥ ـ للمسلمين من أعضاء مجلس الشورى حصر المرشحين للخلافة ويجب على الدولة أن تلتزم رأيهم في ذلك ، لأن رأيهم في هذه الناحية مُلزمٌ يجب العمل به .

٦ ـ ويتلخص موضوع العمل برأي مجلس الشورى في النقاط الآتية :

(أ) يكون رأيه كله (بأعضائه من المسلمين وغير المسلمين) ملزماً في أمر أعضاء الهيئة التنفيذية والولاة ، ويجب العمل به ، فإذا أظهر عدم رضاه عنهم وجب عزلهم .

(ب) يؤخذ رأيه كله في شؤون الحكم والإدارة ، أي في السياسة الداخلية . ويكون رأيه ملزماً في سياسة الاقتصاد والصحة والمعارف وما شاكلها من الأمور الداخلية . ولا يؤخذ رأيه في الناحية المالية كالميزانية ، ولا في الجيش ، ولا في السياسة الخارجية ، كعقد المعاهدات وإعلان الحرب .

(ج) لمجلس الشورى الحق في أن يعطي رأيهُ في كافة تصرفات الدولة ، سواء أكانت ناتجة عن السياسة الداخلية ، أو السياسة الخارجية أو المالية أو غيرها . وتعتبر محاسبته للدولةِ على هذه التصرفات ومناقشته لها حقاً ، ويكونُ رأيْهُ مُلزِماً يجبُ العمل به .

(د) يؤخذ رأي الأعضاء المسلمين منه في التشريع وفي حصر المرشحين للخلافة . أما رأيه في التشريع فهو لمجرد الشورى وليس ملزماً ولا يجب العمل به ، وأما رأيه في حصر المرشحين للخلافة ، فهو ملزم يجب العمل به .

القضاء

القضاء هو الفصل في المنازعات بين الأفراد، والجماعات، وبينهم وبين الدولة في سائر القضايا والمسائل. وهو يفترق عن الحكم الذي هو تنفيذ الأحكام الشرعية أي تطبيق الإسلام على الناس. ومفهوم القضاء وحدة غير قابلة للتجزئة أو التعدد. ويتولاه القضاة.

ولا يوجد في الإسلام قاضٍ شرعي، وقاضٍ نظامي، فذلك من مستحدثات الغرب حين بسطَ حكمه ونفوذه على

بلاد الإسلام. بل يوجدُ قاض يحكم بين الناسِ بما أنزل الله حين يوكل إليه أمر القضاء.

واختصاصات القاضي شاملة وتتناول:

أولاً: فض المنازعات بوجه عام، في جميع شؤون الحياة، التي تقع بين متداعيين أو متنازعين، فيحسم بالحكم التداعي ويقطعُ التنازعَ. وهذه هي صلاحيةُ القاضي، سواء أكانت هذه المنازعات معاملات، أو عقوبات، أو أحوالاً شخصية.

ثانياً: النظر في ما يتعلق بالنظام العام، مما يستدعي الفصل فيه السرعة والشدة، لمنع ما يضر حق الجماعة في المجتمع. وهو ما يطلقُ عليه اسم الحسبة، والمحتسبُ هو قاضٍ له صلاحية القضاء والإلزام في أمورِ الحسبة.

ثالثاً: الفصل لرفع النزاع الواقع بين الناس والدولة، أو أحد أفرادها أو موظفيها، في ما هو من أعمالهم، سواء في الحكم، أو الإدارة، أو المال، أو أي شأن من شؤون أعمالهم. وعندما يفصل القاضي في هذا النوع من النزاع يطلق عليه اسم قاضي المظالم. ولا يخرجُ القضاء عن هذه الأنواع الثلاثة.

مكانة القضاء

للقضاء في الإسلام منزلةٌ ساميةٌ بين جميع أعمال الدولة. وليس لأحدٍ ـ أيا كان ـ سلطة على القاضي في قضائه، كما أنه ليس لمجلس الشورى أو لرئيس الدولة أو للهيئة التنفيذية أو للجيش أي سلطان على القاضي، بل هُمْ خاضعونَ لحكمهِ، منفذون له. والقاضي يحكم بما يوحيه إليه فهمه للحكم الشرعي وخوفه من الله، لأنَّ القضاء فهم وتقوى. ولا يتأثر القضاء بالسياسة، ولا بميول الحكام. ويعتبر القضاة مطلقي التفكير والفهم لأحكام الله. وأحكامهم نافذة على جميع الناس، لا فرق بين خليفة ووالٍ، وبين أي فرد من الناس. وقد حفظ التاريخ آلاف القضايا التي أقامها أفراد من المواطنين، مسلمين وغير مسلمين، ضدَّ الخليفة أو معاونيه أو الولاة، وكان القاضي يحكم في القضية بالعدل ولو على الخليفةِ.. وكثيرة هي القضايا التي حكم بها القضاةُ على الخلفاء.

شروط تولية القضاء

يشترط في القاضي أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، عدلاً، فقيهاً، من أهل العلم. ولا تجوزُ تولية الجاهل

والفاسق والمجنون والصبي القضاء مطلقاً. ولا تجوز تولية غير المسلم القضاء بين المسلمين مطلقاً. ويجوز أنْ يقلَّدَ غير المسلم القضاء بين أهل دينه فقط أي يحكم بينهم في أحوالهم الشخصية دون غيرها.

وأما اشتراط أن يكون القاضي رجلاً ففيه خلاف. فالشافعية يشترطون في القاضي أن يكون رجلاً، ولا يجيزون تولية المرأة القضاء مطلقاً. والحنفية يجيزون تولية المرأة القضاء في غير حد وقود، أي في غير الحدود والجنايات. وأجاز الإمام الطبري القضاء لها في كل شيء. والطبري إمام مجتهد من الأئمة المجتهدين كأبي حنيفة والشافعي. وولى عمر بن الخطاب «الشفاء» قاضية للسوق في المدينة. والذي يبدو من أدلة هؤلاء الأئمة، ومن سائر الأدلة الشرعية أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية في الحسبةِ، وفي فصل النزاع الواقع بين الناس. ولا يجوز أن تكون قاضية في محكمة المظالم. لأنَّ القضاء الذي هو فصل النزاع الواقع بين الناس ليس ولاية، وكذلك ليست الحسبة ولاية، بخلاف محكمة المظالم فإنَّ فيها ولاية أي حكماً؛ لأنها ترفع النزاع الواقع بين الناس والدولة، وتفصل في

معنى نص من نصوص التشريع، وذلك حكم. والمرأةُ لا يجوز أن تتولى الحكم.

وأما حديث «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» الذي يستند إليه الشافعية وغيرهم في عدم جواز تولية المرأة القضاء، فإنَّ المراد من الولاية فيه الحكم لا القضاء. بمعنى أنه لا يجوز للمرأة أن تتسلم مهمة تنفيذ الأحكام الشرعية على الناس، أي تطبيق الإسلام عليهم.

تعيين القضاة

يُعَيَّنُ القاضي ويعزلُ وينقلُ من قبل رئيس الدولة مباشرة. وهو صاحب الصلاحية في ذلك. ونظراً لأن أعمال رئيس الدولة كثيرة فله أنْ يُنِيبَ عنه في ذلك شخصاً هو قاضي القضاة. ويُشْتَرَطُ فيه أنْ يكون رجلاً مسلماً عدلاً من أهل الفقه، كي يمارس صلاحية تعيين القضاة وترقيتهم ونقلهم وتأديبهم وعزلهم.

وأما الإشراف على إدارة المحاكم من الناحية الإدارية والمالية في كافةِ الشؤون غير القضائية مثل تعيين الكتاب والموظفين ونقلهم وغير ذلك... فهي لرئيس الجهاز الذي

يتولى إدارة شؤون المحاكم، التي لا علاقة لها بالقضاء ولا بالقضاة، بل هي من الإدارة. في حين أن كل ما يتعلق بالقضاة بما في ذلك التعيين والعزل، فهو من الحكم وليس من الإدارة لأنه جزء من أجزاء الحكم. وكذلك تعيين قاضي القضاة وعزله وكافة ما يتعلق به يعدّ من الحكم. ومن هنا جعل قاضي القضاة متصلاً بأمير المؤمنين مباشرة، مثل أعضاء الهيئة التنفيذية والولاة.

كان الرسول ﷺ يمارسُ القضاءَ بنفسه، كما كان يوليه غيره: لقد قضى بين الناس في المدينة، وولى معاذ بن جبل والياً على اليمن وقاضياً فيها. وكان الرسولُ يمارسُ القضاء بوصفه قاضياً يحكم بناء على البيّنة، لا بوصفه نبياً يحكم بوحيٍ يوحى إليه. وكانت مباشرته للقضاء وتعيينه للقضاة عملاً من أعماله كرئيس للدولة. وقد حرص ﷺ على التنبيه على هذه الناحية فقال «إنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون أَلْحَنَ بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطعُ له قطعةً من النار».

وقد كان الخليفة هو الذي يعين القضاة في الولايات. فولى عمرُ بن الخطاب أبا الدرداء قضاءَ المدينة، وولى

شريح بن الحارث قضاء الكوفة، وولى أبا موسى الأشعري قضاء البصرة، وولى عثمان بن قيس بن أبي العاص قضاء مصر. وظل القضاة متصلين بالخليفة مباشرة حتى أيام العباسيين، فاتخذ هارون الرشيد نائباً عنه ليولي القضاة. وأول من ولي هذا العمل الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة. ومنذ ذلك الحين صار قاضي القضاة هو الذي يعين القضاة ويعزلهم وينقلهم. وفي أواخر أيام العباسيين جعل الخليفة لقاضي القضاة أنْ ينيب عنه في الأمكنة البعيدة من يقوم بأعماله في أمور القضاة. وعين الخليفة المسترشد بالله علي بن الحسين الزينبي وكتب له كتاباً مطولاً بذلك، وأمره في الكتاب أن يستخلف على ما نأى عنه من البلاد.

تشكيل المحاكم

الأصل في القضاء أنه قضاء منفرد. فيعين قاض واحد للفصل في الخصومات، ويعين لكل مدينة قاض واحد، أو قضاة متعددون، ولكن يجلس كل واحد منهم للقضاء منفرداً، وينظر في القضايا التي تقدم إليه. ويجوز أن يعين عدة قضاة في البلد الواحد ينظرون في عدة قضايا. ويجوز أن يخصص كل قاضٍ في محلة منها ولا يحكم إلا في

محلته. وللمدعي أن يختارَ القاضي الذي يحاكم أمامه، وليس للمدعي عليه ذلك إذا كان في البلد عدة قضاة. وإذا كان القاضي واحداً في بلدٍ ما أو مختصاً في محلة ما فقاضي بلد المدعي أو محلته هو القاضي المختص. وهذا الانفراد بالقضاء هو في القضايا العادية. أما القضايا الهامة فتشكل فيها المحكمة بأكثر من قاض واحد، لأن المناقشة في الرأي توضح حل المشكلة أكثر من الانفراد. ويجوز أنْ يُخصّصَ القاضي المنفرد بقضايا معينة إلى حد معين، ويوكل أمر غير هذه القضايا إلى محاكم مؤلفة من عدة قضاة. ومن هنا يجوز تعدد درجات المحاكم بالنسبة لأنواع القضايا.

وعلى كل فكون المحاكم على درجات: أي ذات قاضٍ منفرد أو مؤلفةً من عدة قضاة، ليس ذلك من وجهة النظر، ولا من الطريقة، بل هو من الأسلوب الذي يعينه نوع العمل.

المحتسب

المحتسبُ هو القاضي الذي ينظرُ في المسائل التي تضرُّ حقَّ الجماعة، وتحتاجُ إلى سرعةِ الفصلِ، والشدة

على المقضيِّ عليهم، والتنفيذ العاجل. وهذا يكون في كافة القضايا التي هي حقوق عامة، لا يوجد فيها مُدَّعٍ، على أن لا تكون داخلة في الحدود أو الجنايات وما شابهها. وبعبارة أخرى المحتسب هو قاضي المخالفات التي تُشكِّل اعتداء على الحق العام. ويملك المحتسب صلاحية الحكم في المخالفة، وتنفذ الشرطةُ هذا الحكم في الحال. ومن هنا كانت الأعباء التي يقوم بها المحتسبُ كثيرة. ويتعدد قضاة الحسبة في البلد الواحد حسب الحاجة.

وللمحتسب حق اختيار نواب عنه يوزعهم في الجهات المختلفة. وتكون لهؤلاء النواب صلاحية القيام بوظيفة الحسبة في المنطقة أو المحلة التي عينت لهم في القضايا التي فوضوا فيها. ويجعل تحت يد المحتسب عدد من الشرطة لتنفيذ أوامره وأحكامه، كما يجعل لنواب المحتسب الحق في أن يستعينوا بالشرطة لتنفيذ أحكامهم.

وللمحتسب الحق في أنْ يحكمَ بالتغريم، والضرب، والحبس، والنفي، وما شابه ذلك. وله السلطة في إتلاف البضائع الفاسدة، وإراقة السوائل، كالخمور واللبن المغشوش.

وللمحتسب حق الفصل في أمور الحسبة في دار الحسبة أي في محكمة الحسبة، وفي خارجها. وله حق الطواف في البلد، أو المحلة التي خصص بها، أو خصص بها نوابه. وله ولنوابه حق المراقبة في الأمور الظاهرة، ولكنه لا يجوز له مطلقاً أن يتجسس على الناس، ويتتبع عوراتهم، ولا أنْ يقتحم على أصحاب الدور دورهم ليحاسبهم على ما يصنعون فيها سرًّا، ولا أن يَتَسَقَّطَ هفواتهم ليحاسبهم عليها، بل عليه أن يتولى الأمر الظاهر، وأن يحاسبَ على ما يرى ويشاهد من الأمور الظاهرة.

صفات المحتسب

يشترط في المحتسب أن يكون مسلماً عدلاً من أهل الفقه. غير أنه لما كان منصب المحتسب حساساً جداً، لأنه يتعلقُ بالأمور العامة، فمن المستحسن أن تكون له صفات كمالية تمكنه من إتقان عمله، إذ إنَّ المحتسب يتعرض للرشوات والمغريات، وتبذلُ له الشفاعات المسموعة.

صلاحية المحتسب

للمحتسب صلاحية المراقبة والحكم والتنفيذ. وتتناول صلاحيته ما يلي:

١ ـ الإشراف على نظام الأسواق، والحيلولة دون بروز الحوانيت بشكلٍ يُعيق نظام المرور، والكشف على الموازين والمكاييل، وتفتيش الأفران والمطاعم والفنادق والمقاهي وسائر الأمكنة العامة.

٢ ـ المحافظة على حركة المرور في الشوارع والطرقات، ومنع رؤساء المراكب البحرية وأصحاب المركبات والسيارات أنْ يحمِّلوا أكثر مما يجب حمله من الناس والسلع، وحفظ حركة السير.

٣ ـ منع المنكر، والمحافظة على الآداب العامة، ومنع معلمي المدارس من ضرب الصغار ضرباً مُبَرِّحاً.

٤ ـ مراقبة العبادات: على المحتسب أن يأخذ المسلمين بصلاةِ الجمعة والعيدين، ويمنعهم من الإفطار في رمضان. وعليه أن يراقب المساجدَ ليمنع التشويش فيها، ويمنع البدع التي اتفق المسلمون على كونها بدعاً. ويمنع المحتسب من التنطع[1]، وعليه أن لا يتعرض إلا للأمور الجوهرية التي تخلُّ بالأحكام الشرعية.

---

(١) التنطّع في الكلام . التعمق : وفي العمل: التحذّق .

منصب المحتسب

عَرَّفَ الفقهاءُ الحسبةَ بأنها أمرٌ بالمعروف ونهيٌ عن المنكر. وصنفوا وظائف المحتسب بأن منها ما يتعلق بحقوق الله، ومنها ما يتعلق بحقوق الآدميين، ومنها ما يتعلق بالحقوق المشتركة بين الله والآدميين. وذكرت كتبُ الفقه للمحتسب أعمالاً كثيرةً تتعلقُ بهذه الأنواع الثلاثة في الحقوق.

ويعتبر نظام الحسبة موجوداً منذُ عهدِ النبي ، فقد قال ﷺ: (ليس منا من غش) . وروي أنه عليه الصلاة والسلام تعرض للغشاش فزجره .

وكان عمر بن الخطاب يقضي حسب نظام الحسبة، لأنه كان يطوفُ الشوارع والأسواق ودرته معه، فإذا رأى غشاشاً خفقه[1] بها مهما يكن شأنه، وربما أتلف بضاعته. وقد روي عنه أنه كان يضرب جَمَّالاً ويقول له: (حملت جملك ما لا يطيق). وضرب رجلاً في الطريق لأنه وقف في منتصف الطريق ومنع المرور. وكذلك كان الخلفاءُ من بعده يعاقبون على الغِشّ.

---

(١) خفقه : ضربه ضرباً خفيفاً .

إلا أن الحسبة لم تأخذْ شكلها التنظيمي إلا في أوائل عهد العباسيِّين. فقد ولى المنصور أبا زكريا (يحيى بن عبد اللَّه) حسبة بغداد. ثم جاء الرشيد وعين القاضي المحتسب.

جاء في كتاب «حضارة الإسلام في دار السلام»: «لما اتسع نطاق التجارة في بغداد، وأصبحت مورداً لأهل الإعواز من كافة البلاد، يتناولون فيها حاجاتهم من المال، وقع غشٌّ فاحش في التجارة، وصارت الصيارفُ من اليهود وغيرهم يعطون مالهم بالربا على أنْ يُعادَ عليهم المثل في آخر العام مثلين وأكثر. فأقام الرشيد محتسباً يطوفُ بالأسواق، ويفحصُ الأوزانَ والمكاييل من الغش.

وفي أيام المهدي أخذت الحسبة شكلها التنظيمي الدائم. إذ جعلها المهدي مخصصة، وعين لها المحتسب، وظلت من جملة التشكيلات فيما بعد. جاء في كتاب التمدن الإسلامي: الحسبة. كان الموظف الذي يشغل هذا المنصب يُسَمَّى المحتسب. وهي وظيفةٌ أنشأها المهدي وظلت من جملة التشكيلات التي أخذت بها الممالك الإسلامية فيما بعد. وكان يضطلعُ المحتسب بمراقبة الأسواق، وحمل الناس على المحافظة على الآداب، كما

يطوفُ مع توابعه في الشوارع ليلاً ونهاراً للتأكد من تنفيذ تعليمات الشرطة، والأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعاقبة من يحاول الغش في المقاييس والمكاييل والموازين».

محكمة المظالم

ينظر القاضي في غير محكمة المظالم ويفصل في الخصومات والمنازعات الناشئة بين الناس في شتى القضايا التي تعرض عليه. أمّا القضايا التي تتعلقُ بأعمال الأشخاص الرسميين كرئيس الدولة، وأعضاء الهيئة التنفيذية، والولاة، وأعضاء مجلس الشورى، والموظفين، فإنَّ الذي ينظرُ فيها هو قاضي المظالم. وهو قاض يُعيَّنُ لرفع كل مظلمة تحصل على أي مواطن من الدولة أو أحد موظفيها. ويُرجع إليه لبيان معنى نص من النصوص الشرعية أو النصوص التشريعية.

ويشترط في قضاة المظالم أنْ يكونوا رجالاً مسلمين عدولاً من أهل الفقه والاجتهاد. ويجب أن يكونوا من أكثر القضاة عِلماً وفهماً وتقوى، لأنهم يتولون أعلى محكمة في الدولة.

صلاحيات محكمة المظالم

تتألف محكمةُ المظالم من عدة قضاة، لأنها تنظرُ في الأمور الهامة. ويعين عددهم حسب الحاجة. ولها صلاحية النظر والفصل في الأمور الآتية:

١ ـ القضايا التي يقيمها الأفراد والجماعات، من المواطنين ضد رئيس الدولة، أو الهيئة التنفيذية، أو أعضاء مجلس الشورى، أو الولاة، أو أي موظف من موظفي الدولة، إذا كانت هذه القضايا تتعلق بأعمالهم في الدولة. أمَّا إذا كانت تتعلق بأشخاصهم أو بأفعالهم الشخصية فتقام أمام المحاكم القضائية الأخرى.

٢ ـ رواتب الموظفين، وأجور العمال، وتقدير الأعمال، وأمور الضرائب.

٣ ـ الفصل في معنى نص من نصوص التشريع الدستوري، وفي كون الدستور إسلامياً أي يتضمن أحكاماً شرعية وفق الكتاب والسنة.

وفي دستورية القوانين للمحكمة صلاحية إلغاء القانون، أو إلغاء أي مادة منه، إذا كانت مخالفة للشرع. لكن إذا كان القانون موافقاً للشرع ، وتبنت الدولةُ أحكاماً

معينة ضمنتها مواده لقوة الدليل ولاقتضاء المصلحة، فإنَّ محكمةَ المظالم ـ والحالة هذه ـ كسائر المحاكم، تتقيد بالأحكام الشرعية التي تختارها الدولة وتتبناها، لأنَّ القاعدة الشرعية «أن أمر الإمام ينفذُ ظاهراً وباطناً». والقاعدة كذلك (أمر الإمام يرفعُ الخلاف).

٤ ـ الفصل في مخالفة رئيس الدولة للشرع في تطبيقه الأحكام الشرعية، أو عدم حمله للدعوة الإسلامية، أو إهماله لأمور الأمة، أو عجزه عن القيام بأعباء الحكم: فلها محاكمته، ولها صلاحية عزله إذا كان عمله يقتضي العزل. وهي التي تفصل في ما يوجب عزله من الأعمال وما لا يوجبه. وعليها أن تسمع الدعوى من أي واحد من المسلمين.

هذه الأمور الأربعة هي من صلاحيات محكمة المظالم وحدها. وقد ذكر الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) الذي يبحث في نظام الحكم في الإسلام ، أنّ لمحكمة المظالم النظر في عشرة أشياء . وكلها لا تخرج عن الأمور الثلاثة الأولى . وكذلك ما ذكره الفقهاء . أما الأمر الرابع المتعلق بعزل رئيس الدولة فلم يذكره الفقهاء ؛ لأن الخليفة كان هو الذي يتولى محكمة المظالم في الصدر الأول من الدولة

الإسلامية ، وحينما بدأت محكمة المظالم تفصل في هذا الأمر كانت المؤامرات السياسية تسبب غالباً عزل الخليفة . والظاهر أنَّ هذا من الأسباب التي جعلت الفقهاء يبتعدون عن التعرض لبحثه حين يبحثون في محكمة المظالم . ولكنهم ، أي الفقهاء ، نصوا بصراحة على أن الخليفة إذا أخلَّ بشرع الله استحق العزل . والحديث الشريف صريح : « لا طاعةَ لمخلوقٍ في معصيةِ الخالقِ » والخليفة أبو بكر (رض) فهم ذلك فقال : (أطيعوني ما أطعتُ الله فإذا عصيتُ الله فلا طاعة لي عليكم) .

ولا خلاف في أن الخليفة إذا أخلَّ بشرع الله استحق العزل . أما أن محكمة المظالم هي صاحبة الصلاحية في ذلك فهو صريح في الآية بقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ ثم أتم الآية بقوله : ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[1] وليس المراد هنا تنازع أفراد الأمة مع بعضهم بل المراد تنازع هؤلاء الأفراد مع أولي الأمر ، أي أطيعوا أولي الأمر منكم ، فإنْ تنازعتم معهم في شيء فردوه إلى قضاء الله ورسوله ، ليعطي الحكم فيه ؛ لأنَّ معنى رده إلى الله والرسول ، رده إلى حكم

(١) النساء : ٥٩ .

الله ورسوله ، الذي يفصل فيه القضاء . ومحكمة المظالم هي أعلى هيئـة قضـائيـة ، فهي التي تفصـل في أمــر ولي الأمـر (والذي هو رئيس الدولة) وأي حاكم يعينه . ولهـا صلاحيـة إصدار الحكم عليه كما هو صريح الآية ، والحكم عليه يشمل الحكم بعزله ، واتباع حكم الله واجب على الخليفة وعلى غيره وعليهم تنفيذه .

تعيين قضاة المظالم وعزلهم

قضاة محكمة المظالم ، من حيث تعيينهم ، هم كباقي القضـاة ، يعينهم قـاضي القضـاة . كمـا أن لـرئيس الـدولـة صـلاحية تعيينهم . أمـا عزلهم فهـو ليس من صلاحيـة رئيس الدولة ، ولا من صلاحية قـاضي القضاة بـل هو من صـلاحية محكمـة المظالم نفسهـا . فإذا اتهم قـاض أو أكثر من قضـاة محكمـة المظالم ، في أمـر من أمور عمله أو في تصـرف من تصرفاته بوصفه قاضياً في محكمة المـظالم ، يرفـع الأمر إلى محكمة المظالم نَفْسِها ، فتعقد جلسـة لا يكون فيهـا القاضي المتهم أو القضاة المتهمون . وينظر القضاة غير المتهمين في أمـر الاتهـام ، ويحـاكمـون القــاضي أو القضــاة المتهَمين ، ويصدرون حكمهم . وإن ثبتَ أنهم يستحقون العزل يصدرون

الحكم بعزلهم. وإذاً فصلاحيةُ عزل القاضي المظالم هي لمحكمةِ المظالم، وليست للخليفة ولا لقاضي القضاة.

والحكمُ في عدم وجود صلاحية لرئيس الدولة وقاضي القضاة في عزل قضاة المظالم ، وجعل هذه الصلاحية لمحكمةِ المظالم نفسها ، يستنبط استنباطاً من باب سد الذرائع ، الذي يجعلُ الوسيلةَ إلى الحرامِ حراماً ، والوسيلة إلى الواجب واجبة .

والظاهر من الواقع التاريخي أنَّ الذي كان يجري عليه العمل هو أن للخليفة أو لقاضي القضاة عزل قضاة محكمة المظالم ، وإن كان لا يوجد نص يجعل لهما حق العزل ، لكن الذي يبدو من التدقيق وإعمال الفكر أن لا تكون لرئيس الدولة هذه الصلاحية ، وكذلك أن لا تكون لقاضي القضاة .

وذلك أنه لما كانت لمحكمةِ المظالم صلاحية عزل رئيس الدولة ، كان لزاماً أنْ لا تكونَ لرئيسِ الدولة صلاحية عزلها ، لئلا تؤدي هذه الصلاحية إلى عزلها من قبلهِ في حال تحققه من اقدامها على عزله . ولما كان عزلها في هذه الحال حراماً ، كانت الوسيلة إلى ذلك (وهي اعطاؤه حق عزلها)

حراماً ، من باب سد الذرائع ، الـذي يقضي باعـطاء الوسيلة حكم الغاية ، ويجعل الوسيلة إلى الحـرام حرامـاً ، والوسيلة إلى الواجب واجبة ، لأن الأصل في هذا الباب هو النـظر في مآلاتِ الأفعال ، وما تنتهي في جملتها إليه ، فـإنها إن كـانت مآلاتها تتجهُ نحو المفاسد كانت محرمةً بما يتناسبُ مع تحريم المفاسد . ولما كان اعطاء رئيس الدولة صلاحية عزل محكمة المـظالم يؤدي إلى مفسدة كـان ذلـك ممنـوعـاً . ولهـذا فـلا صلاحية لرئيس الدولة في عزلِ محكمة المظالم أو عزل أحـد أعضائها مطلقاً ، لمـا يؤدي ذلك إليـه من المفاسـد . وتكون صلاحيةُ العزلِ هذه لمحكمةِ المظالم ذاتها، تقرره حسبَ الشرعِ في حكم شرعي ،ولها أن تعزل رئيس الدولة نفسه.

ولا يقال إذا اتُّهِمَ جميعُ أعضاء محكمة المـظالم من الذي يحاكمهم ويعزلهم : لأن هذا فرضٌ نـظري ، لا يوجـد ، ولا يحصلُ . وإذا اجمع اعضاء أعلى مركـز قضائي على الفسـاد تكـون الأمةُ كُلهـا قد نخـرها سـوسُ الفسادِ ، واحتـاجت إلى عملية فكرية شاملة لتصلح من جذورها ، حتى يحصلَ التغيير لجهازها بأكمله .

انشاء محكمة المظالم

المظالم جمع مظلمة وهي ما أُخذَ من حقك جوراً من قبل الظالم. وسميت محكمة المظالم بذلك لأنها تنظر في مظالم الناس وردِّها إليهم وإزالة أسبابها . وظلامات الناس تأتي إما من الدولة نفسها : من رئيسها أو أي واحد من جهاز الحكم ، وإما من ظلم افراد . أما ظلم الرعية فالأصل في الدولة أنْ تزيل الأَسباب ، وأنْ تقيم العدل بين الناس . وأما ظلم الولاة وأُعضاء الهيئة التنفيذية وسائر الرجال الذين هم في جهاز الحكم فالأصلُ فيه أن يزيله رئيسُ الدولة ، الذي هو ولي الأمر ، ويرجع الحق لأهله . ولكن إذا كان رئيسُ الدولة لم يُزِلِ المظلمة ، أو كانت المظلمةُ آتيةً منه ، فإنَّ شرعَ الله الذي له وحده السيادة هو الذي يزيله . ووسيلة ذلك هي محكمة المظالم وهي أعلى هيئة قضائية في الدولة كما مر استنباط ذلك من الآية الكريمة ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول** . . .) .

وقد كان الخلفاء الأولون هم الذين ينظرون في قضايا المظالم متى رفعت إليهم . كان علي عليه السلام يجلس للفصل في قضايا المظالم ، ينظر القضايا التي يقدمها المتظلمون ، ويعمل على إنصافهم . ولم يعين يوماً مخصوصاً

ولا ساعةً معينـة لسماعِ المـظالم ، بل كـان ينظر في شكـاية المتظلم في كل وقت يأتيه ، ويعمل على انصافه في الحال .

وعندما انفرد قاضي المظالم عن الخليفة ، كان ابن ادريس الأزدي أول قاض للمظالم ، في عهد عبد الملك بن مروان . وفي أيام العباسيين عني المهدي عناية فائقة بالمـظالم . وفي أواسط العهد العباسي كان الخلفاءُ يفوضونَ النظر في المظالـم إلى شخص معين، هـو قاضي المظالم ، ينظرُ فيها منفرداً عن الخليفة . وكان يجلس معه القضاةَ والحكام للاستعلام منهم ، والفقهاء ليرجع إليهـم في ما أشكل عليه من الأُمور .

ومنذ أيام عبـد الملك صارت محكمـةُ المظالمِ خـاصةً ، وقـاضي المـظالم لـه صـلاحيـات معينـة . إلا أنهـا في أيـام العباسيين أُحيطت بأبهة ورعاية، وفي أيام السلاطين في الشام ومصر سميت محكمة المظالم « دار العدل » .

اما في ايام الرسول ﷺ فقد كان يرسل الولاة من أمثل[1] من دخلوا في الإسـلام . وكان يـأمـرهم بتلقين الـدين للذين أسلموا ، وبأخذ الصدقات منهم ، ثم يسند إلى الوالي في كثير

---

(١) أمثل : الأدنى للخير . وأماثل القوم . خيارهم .

من الأحيان جباية الأموال ، ويأمره أن يبشر الناسَ بالخير ، ويعلمهم القرآن ، ويفقههم في الدين ، ويوصيه أن يلينَ للناس في الحق ويشتد عليهم في الظلم ، وأن يأخذ خُمْسَ الأموال وما كتب على المسلمين في صدقات . وإن من أسلم إسلاماً خالصاً من نفسه ودان بدين الإسلام فانه من المؤمنين ، له مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم . ومن كان على نصرانيته أو يهوديته فانه لا يفتن عنها . ومما قاله لمعاذ حين بعثه إلى اليمن :

«انك تقدم على قوم أهل كتاب ، فليكن أول ما تدعوهم اليه عبادة الله تعالى . فإذا عرفوا الله تعالى فأخبرهم أن الله تعالى فرض عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم ، وترد على فقرائهم . فإن هم أطاعوا لذلك فخذ منهم ، وتوقّ كرائم أموالهم . واتّقِ دعوةَ المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب » .

وكان ﷺ يكشف عن حال الولاة والعمال ، ويسمعُ ما ينقل إليه من أخبارهم . وقد عزل العلاءَ بن الحضرمي ، عامله على البحرين ، لأن وفدَ عبد قيس شكاه . وكان ﷺ يستوفي الحساب من العمال ، ويحاسبهم على المستخرج والمصروف . وقد استعملَ رجلاً على الزكاة ، فلما رجعَ يؤدي حسابه قال: «هذا لكم ، وهذا أهدي لي» . فقال النبي

ﷺ : «ما بال الرجل نستعمله على العمل بما ولانا الله فيقول : هذا لكم وهذا أهدي إلي ؟ أفلا قعدَ في بيت أبيه وأمه، فننظرُ أيُهدى إليه أم لا؟». وشكا أهلُ اليمن من تطويل معاذ في الصلاة فزجره وقال :«من أمّ في الناس فليخفف» . وكان ﷺ يولي قضاة يقضون بين الناس . كما أنه كان يعني بالمظالم فقد وجه راشد بن عبد الله أميراً على القضاء والمظالم ، وجعل له صلاحية النظر في قضايا المظالم .

وكان ﷺ يدير مصالحَ الناس ويُعَيّنُ كُتّاباً لإدارة هذه المصالح ، وكانوا بمقام مديري الدوائر . فكان علي بن أبي طالب (ع) كاتبَ العهود إذا عاهدَ ، ومواثيق الصلح إذا صالح . وكان الحارثُ بن عوفٍ المري على خاتمه . وكان معيقبُ بنُ أبي فاطمة كاتباً على الغنائم . وكان حذيفةُ بن اليمان يكتبُ خرصَ[1] ، ثمارِ الحجاز . وكان الزبيرُ بن العوام يكتبُ أموالَ الصدقات . وكان المغيرة بن شعبة يكتب المداينات والمعاملاتِ . وكان شرحبيلُ بن حسنة يكتب التوقيعاتِ إلى الملوك .

وكان ﷺ كثيرَ المشاورة لاصحابه ، وما انْفَكَّ عن

---

(١) خِرص : تخمين .

استشارة أهل الرأي والبصيرة ، ومن شهد لهم بالعقل والفضل ، وأبانوا عن قوة ايمان ، وتفانٍ في بثّ دعوة الإسلام . وكانوا سبعة عن الأنصار ، وسبعة عن المهاجرين ، منهم :

حمزة وعلي وجعفر وأبو بكر وعمر وابن مسعود وسلمان وعمار وحذيفة وأبو ذر والمقداد وبلال ، وهؤلاء كانوا بمثابة مجلس الشورى . ثم كان له معاونون . وكان ﷺ يقوم بأعمال رئيس الدولة منذ أن وصلَ إلى المدينة حتى وفاته . وقد أجمعَ الصحابةُ ، من بعده ، على إقامة رئيس للدولة ، يكون خليفة للرسول . وهكذا أقام الرسول جهازَ الدولة كاملاً في حياته ، وتَبِعَهُ الخلفاءُ الراشدون على السَّنَنِ ذاته . . .

البَـــيّنات

احكام البيّنات

أحكامُ البيِّناتَ كباقي الأحكام الإسلامية أحكام شرعيـة مستنبـطة من ادلتها التفصيليـة . والبينات إمـا أنْ تكـونَ على المعاملات ، وإما أنْ تكونَ على العقوبات . إلا أن الفقهاءَ لم يفصلوا أحكام البينات في المعاملات عن أحكـام البينات في العقـوبات ، فـذكروهـا كلها في كتـاب الشهـادات ، وأكملوا بعضَ أبحاثها في كتابِ الأقضية وِفي كتاب الدعوى والبينات ، وبيّنوا في بحث بعض العقوبات بعض البينات لأنهـا شرطُ من شروطِها وجزء من أبحاثها .

والبينةُ هي كل ما يبين الدعـوى . وهي حجة المـدعي على دعواه . عن عمرو بن شعيب عن أبيـه عن جده أن النبي ﷺ قال : « البينةُ على المدعي واليمين على المدعى عليه » وأخرج البيهقي باسناد صحيح عن النبي ﷺ أنه قال: « البيّنـة

على المـدعي واليمين على من أنكـر » . فـالبينـة هي حجـة المدعي التي يثبتُ بها دعواه . وهي برهان لاثباتِ الدعوى ، فلا تكون بينة إلا إذا كانت قطعيةً يقينية .

ولا يصحُّ لأحدٍ أنْ يشهد إلا بناء على علم أي بنـاء على يقين ، إذ لا تصح الشهادة بناء على الظن . ولذلك قال النبي ﷺ للشاهد : « إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع » .

وما جاء عن طريق المعاينة أو عن طريق إحدى الحواس الأُخرى ، وكان عن علم أي عن يقين فيجوز للانسان أنْ يشهدَ به . وما لم يـأت عن الطريق اليقيني فـلا تجوز الشهـادة به . وكذلك الشأن في الأُمور المجمـع على صحتها بين النـاس : كشهادة التسامع في قضايا النكاح والنسب والمـوت وما شـابه ذلك فإنه حينئذ يجوز للشاهد أَن يشهد لأَنـه متيقن ، ولكن لا يفسر ذلك بشهادته ، لأنَّ اليقينَ لازمٌ له حتى يصح أن يشهد .

وكـذلك اليمين لا بـد أن يكون عن يقين مقـطوع به ، فالمدعي حين يحلف لإثبات دعواه في حالة أن ليس لديه إلا شاهد واحد في دعاوى الأموال وما شـابهها ، والمـدعى عليه حين يحلف عند عجز المدعي عن اثبات دعواه ، لا يصح لكل منهما أَن يحلف إلا عن يقين مقطوع به ، فإن كان عن ظن فلا

يصح أن يحلف أي منهما عن ظن . ولهذا أوعد الله على اليمين الغموس[1] وعيداً كبيراً . فقد أخرج البخاري من حديث ابن عمرو « جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله ما الكبائر ؟ قال : « الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وبهت مؤمن[2]، والفرار يوم الزحف، واليمين الغموس»[1] . وهذا دليل على أن اليمين لا تكون إلا عن يقين .

ومثل الشهادة واليمين سائر البينات . وهي الاقرار ودفاتر التجار وسائر المستندات الخطية . ولا بد أن تكون قطعية يقينية ولا يصح أن تكون ظنية ، لأن البينات برهان لاثبات الدعوى وحجة المدعي على دعواه ، والبرهان لا يكون برهاناً والحجة لا تكون حجة إلا إذا كان مقطوعاً به أو بها .

غير أن كون البينات مبنية على العلم أي اليقين لا يعني أن الحكم بها مبني على اليقين ، ولا يعني أن الحكم بها واجب على القاضي ، وإنما يعني فقط ذاتها ، أي أنها هي لا يصح أن تكون إلا يقينية . أما الحكم بها فليس كذلك . وذلك لأنَّ الحكمَ مبني على غلبة الظنِ لا على اليقين ، لأن الله يقول للرسول « فاحكم بينهم بما أراك الله » أي بما تراه من الرأي ،

---

(١) اليمين الغموس : التي تغمس أو تغرق صاحبها في الإثم .

(٢) بَهْتُ المؤمن : أخذه بغتة . القول عليه بشيء لم يفعله .

وهو يشمل الرأي الصادر عن يقين والرأي الصادر عن الظن .
والرسول ﷺ قد حكم في قضية وقال ما يدل على أن حكمه كان بناءً على غلبةِ الظن . عن أم سلمة أن النبي ﷺ قال : « إنما أنا بشرٌ وإنكم تختصمون إلي ، ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحنَ بحجته من بعض فأقضي بنحو مما أسمع ، فمن قضيتُ له من حقٍّ أخيه شيئاً فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار » .
فهذا دليل على أن القاضي يحكم بالظن . والرسول ﷺ قد صرح بأن الحاكم يحكم بالظن . فعن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » .
فهذا كله دليل على أن كون الشهادة يقينية لا يعني أن الحكم مبني على اليقين بل هو مبني على غلبة الظن .

وأما مسألة أن كون الشهادة لا تكون إلا عن يقين لا يعني أن الحكم بها واجب على القاضي ، فذلك لأنها عن يقين عند الشاهد ، وأما القاضي فقد يكون لديه واقع يناقض هذه الشهادة بل قد يكون لديه نص قطعي يناقض هذه الشهادة ، وقد يغلب على ظنه كذب الشاهد ، ولذلك لا يلزم القاضي بالحكم بالشهادة ولو كانت عن يقين، بل له أن يحكم بها، وله أن يردها .

أنواع البيّنات

البينات أربعة أنواع ليس غير وهي : الاقرار ، واليمين ، والشهادة، والمستندات الخطية المقطوع بها. ولا توجد بينة غير هذه البينات الأربع . وأما القرائن فليست من البينات شرعاً ، لأنه لم يأت أي دليلٍ شرعي يدل على أنها من البينات .

والاقرار قد جاء دليله في القرآن والحديث . قال الله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴾[1] أي ثم أقررتم بمعرفة هذا الميثاق وصحته ، فالله قد أخذهم باقرارهم فكان حجة عليهم .

وفي الحديث جاء في حديث ماعز عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال لماعز بن مالك : « أحق ما بلغني عنك ؟ قال : وما بلغك عني يا رسول الله ؟ قال : بلغني أنك وقعت بجارية آل فلان . قال : نعم . فشهد أربع شهادات فأمر به فرجم » . وفي حديث أبي بكر في قصة ماعز أنه جاء فاعترف أربع مرات فأمر بجلده . وفي الحديث قال النبي ﷺ : « واغد

---

(١) البقرة : ٨٤.

يـا أنيس ـ لـرجـل من أسلم ـ إلى امـرأة هـذا فـإن اعتــرفت فارجمها » .

واليمين جــاء دليله في القـرآن والحـديث . قــال الله تعالى : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ ﴾[1] . وقال ﷺ : « البينة على المدعي واليمين على من أنكر » .

والشهـادة قد جـاء دليلها في القـرآن والحـديث . قـال الله تعالى : ﴿ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ ﴾[2] . وعنه ﷺ أنه قال : « شاهـداك أو يمينه » .

والمستنـدات الخـطيـة جـاء دليلهـا في القـرآن . قـال تعالى : ﴿ وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَـٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟ ۖ إِلَّآ أَن

---

(١) المائدة: ٨٩.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

﴿تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾[1] . إن هذه الآية تدل على المستنداتِ الخطية بما في ذلك دفاتر التجار والاقرارات وغير ذلك .

فهذه البيناتُ كلها قد جاء الدليل عليها من الكتاب والسنة . أما القرائن فليس لها دليل لا من كتاب ولا من سنة ، ولا تعتبر من البينات سواء منها تلك التي يسمونها القرينة القاطعة أو غيرها . لأنه لم يرد دليل يدل على اعتبارها بينة . ولا تعتبر البينة بينة شرعاً إلا إذا كان هناك دليل على ذلك أو كانت داخلة تحت دليل من الأدلة . وعليه فإنَّ الأدلة التي يخرج بها قصَّاص الأثر وكلاب الأثر ، وما شاكل ذلك ليس من البينات في شيء .

صحيح أن القرائن وأدلّة قصاص الأثر وكلاب الأثر وما شاكل ذلك يؤتنس بها ولكن الائتناس شَيء والبينة شيء آخر . ومما يؤتنس به قول المغدور قبل وفاته إن فلاناً هو الذي تسبب في قتله ، ولكن ذلك لا يكون بينة على الدعوى . والرسول ﷺ حين سأل الجارية من قتلك ، وسمي لها فلان وفلان أشارت إلى اليهودي ، لم يأخذ قولها بينة ، ولكنه ائتنس

(١) البقرة : ٢٨٢ .

به فجيء باليهودي فاعترف فقتل . فعقـوبة القتـل وقعت عليه نتيجة إقراره ، والاقرار هو أحد البيّنات الأربع . وهكذا تكـون القـرائن وامثالهـا ممـا يؤتنس بـه ولا يصـح أن يقـال إنهـا من البينات .

وأما أخبار المخبرين وشهادة أهل الخبرة وتقارير الكشف والمعاينة وما شاكل ذلك فـإنها ليست بينـات وإنما هي أخبـار فيصح أن تكون مبنية على الظن ويكفي فيها المخبر الواحد . وهي لا تصلح لاثبـات دعـوى وإنمـا لكشف أمـر من أمـور الدعوى ، كبيان قيمة الأرض أو ثمن العربة أو نفقة الأولاد أو عقل المدعى عليه أو مرض المدعي أو ما شاكل ذلك . إذ هذه وأمثالها تثبت بالأخبار ولا تحتاج إلى بينة ، فيصح للمخبر عنها أن يبنيَ شهادته على الظن . ويكفي فيها المخبر الواحد .

نظام العقوبات

العقوبات

شُرِّعتِ العقوباتُ لزجر الناس عن الجرائم . قال الله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰأُولِي الْأَلْبَٰبِ ﴾[1] أي أن الله تعالى شرع القصاص لكم وذلك بقتل القاتل . وفي هذا القصاص حكمة عظيمة وهي بقاء المهج وصونها فافتكروا بها وتدبروها . فالقاتل عندما يعلم بأنه سوف يُقتَل ، قد يردعه خوفه من هذا القتل عن الإقدام على جريمته ، وقد يجعله مثل هذا الزجر يفكر في ما يقدم عليه . وغالباً ما يرعوي ويبتعد عن فعل الجرم فيكون في هذا الزجر حياة لمن يريد قتله وحياة له وبهذا الامتناع يكون هنالك حفظ حياة الناس لأنه لا يمكن لعاقل وهو يعلم أنه إن قتل فلا بد أن يقتل إلَّا أن يتخلى عن

(١) البقرة: ١٧٩ .

القتل . فتكون العقوبات (أو يكون القصاص) زواجر أي موانع تزجر الناس عن القيام بالجرائم التي يعاقب عليها .

والجريمةُ هي فِعْلٌ قبيحٌ ، والقبيح هو ما قبحه الشرع . ولذلك لا يعتبر الفعل جريمة إلا إذا نص الشرع على أنه فعل قبيح ، وذلك بغض النظر عن درجة قبحه ، أي بغض النظر عن كون الجريمة كبيرة أو صغيرة ، فقد جعل الشرعُ الفعلَ القبيحَ ذنباً يعاقب عليه . والجريمة هي ذنبٌ بعينها فكان لا بد من العقابِ عليها .

وليست الجريمة موجودة في فطرة الانسان بخلاف ما تقوله بعضُ النظريات الغربية التي تعزو ارتكاب الجرائم لدى البعض إلى حالة وراثيةٍ أو مَرَضِيَّةٍ قد يصابُ بها أولئك البعض فيقدمون على ارتكاب الجرائم . إلاَّ أنه لا شيء يمنعُ من أن يَكتَسِبَ بعضهم أفعالاً معينة بفعل البيئة أو الوسط الذي يعيش فيه فيصبح مجرماً من جراء ما اكتسب . كما أن الجريمة بسبب المرض العصبي أو غيره مشكوك بأمرها بحيث لا يمكن اعتبار الجريمة مرضاً يصاب به الانسان مثل سائر الأمراض الأخرى العصبية أو النفسية . وبذلك تكون الجريمة خروجاً عن النظام الذي يحكم علاقة الإنسان بربه وبنفسه ، وعلاقات الناس بعضهم ببعض .

هذا وان الإنسان قـد خلقه الله تعـالى وخلق فيه غـرائز وحاجات عضوية . وحاجاته العضوية هي : الطعـام والشراب وقضاء الحاجـة . أما الغـرائز فهي : غـريزة النـوع أي الميل الجنسي وغريزة حب البقاء وغريزة التدين أي التقديس . وهذه الغرائز والحاجات العضوية طاقات حيوية في الانسـان تدفعـه لأن يسعى لإشباعها ، فهو يقوم بـالأعمال التي تشبـع غرائـزه وحاجاته العضوية. وإذا ترك هذا الاشباع دون نظام فإنه يؤدي إلى الفوضى والاضطراب، ويؤدي إلى الاشباع الخاطىء أو الإشباع الشاذ .

وقد نظم الله اشباع هذه الغرائز والحاجات العضـوية ، حين نظم أعمال الانسان ، بالاحكـام الشرعيـة . فبين الشرع الاسـلامي الحكم في كل حـادثة تحـدث للانسـان ، وشـرع الحـلال والحرام ، ولهـذا ورد الشرع بـأوامـر ونـواهٍ، وكلف الانسان العمل بما أمر به ، واجتناب ما نهى عنه . فإذا خالف ذلك فقد فعل القبيح أي ارتكب الذنب الذي يشكل جريمة ، فكان لا بد من عقوبة لكل جريمة حتى يأتمر الناس بما أمرهم الله به ، وينتهوا عما نهاهم عنه ، وإلا فلا معنى لتلك الأوامر والنواهي إذا لم يكن هناك عقاب على مخالفتها .

وقد بين الشرع الإسلامي أن على هذه الجرائم عقوبات

في الآخرة وعقوبات في الدنيا . أما عقوبات الآخرة فالله تعالى هو الذي يعاقب بها المجرمين فيعذبهم يوم القيامة لقوله تعالى ﴿ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴾ [1] وقوله جل جلاله ﴿ وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ ﴿٥٥﴾ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿٥٦﴾ ﴾[2] . ومع أن الله أوعد المذنبين أو المجرمين بالعذاب ، إلا أن أمرهم موكول إليه تعالى : إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم . قال تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [3] . وتوبتهم مقبولة لعموم الادلة .

وأما عقوبة الدنيا فيقوم بها الامام أو نائبه ، أي تقوم بها الدولة بإقامة حدود الله ، وتنفيذ أحكام الجنايات والتعزير وتنفيذ المخالفات . وهذه العقوبة في الدنيا للمذنب على ذنب ارتكبه تُسقط عن المذنب عقوبة الآخرة ، فتكون العقوبات زواجر وجوابر : أما كونها زواجر فلأنها تزجر الناس عن فعل الذنوب أو ارتكاب الجرائم ، وأما كونها جوابر فلانها تجبر

---

(١) الرحمان : ٤١ .
(٢) (ص) : ٥٥-٥٦ .
(٣) النساء : ٤٨ .

عقوبة الآخرة ، فتسقط عن المسلم عقوبة الآخرة بعقوبة الدولة في الدنيا . والدليل على ذلك ما رواه البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال : « كنا عند النبي ﷺ في مجلس فقال : بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا . فمن وفى منكم فأجره على الله ، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقبَ به فهو كفارة له . ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله عليه إن شاء غفر له وإن شاء عذبه » . فهذا الحديث صريح في أن عقوبة الدنيا على ذنب معين ، وهي عقوبة الدولة للمذنب ، تسقط عنه عقوبة الآخرة . ومن أجل ذلك اعترفت امرأة من جهينة بالزنا فرجمت حتى ماتت ، وقال عنها رسول الله ﷺ : « لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم » . فالاقرار والتوبة ضروريان لسقوط عقوبة الآخرة ، ومن يقرون ويتوبون إنما يفعلون ليعاقبوا على الذنب من الدولة في الدنيا حتى تسقط عنهم عقوبة الآخرة . وقد كان كثير من المسلمين يأتون إلى رسول الله ﷺ فيقرون بالجرائم التي ارتكبوها ليوقع عليهم الرسول الحد في الدنيا حتى يسقط عنهم عذاب الله يوم القيامة ، فيحتملون آلام الحد والقصاص في الدنيا لانه أهون من عذاب الآخرة . وعليه فالعقوبات زواجر وجوابر .

وهذه العقوبات من الدولة على الذنوب أو الجرائم هي الطريقة الوحيدة لتنفيذ أوامر الله ونواهيه . فالله تعالى شرع الأحكام ، وشرع أحكاماً اخرى لتنفيذها وهي أحكام العقوبات . لقد أمر بالمحافظة على المال : « **لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه** » . « **إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام** » وشرع احكام قطع اليد لتنفيذ أمر الله هذا . ونهى عن الزنا ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ﴾[1] وشرع أحكام الجلد والرجم لتنفيذ نهي الله هذا . وهكذا جميع الأوامر والنواهي جعل الالتزام بها عن طريق العقوبة التي تفرضها الدولة وفقاً للحكم الشرعي القاضي بها .

---

(١) الاسراء : ٣٢ .

الحـــدود

أصـل الحـد مـا يحجزُ أو يحجب بين شيئين فيمنـع اختلاطهما : فحدّ الدار منتهاها الذي يميزها عما حولها ، وحد الشيء وصفـه المحيط به المميـز لـه عن غيـره . وقـد تـطلق الحدود ويراد بها نفس المعاصي ، كقوله تعالى ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ﴾[1] . وتطلق على شرائع الله ومحارمه ، كقولـه تعالى ﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ﴾[2] . وحدود الله محارمه .

والحدود اصطلاحاً عقوبـات مقدرة شـرعاً في معـاصٍ لتمنع من الوقوع في معاصٍ مثلهـا . والمعاصي المتفق على أنّ عقوبتها من الحدود ، أي الواجب الحد بها ، ست هي :

(١) البقرة : ١٨٧ .

(٢) الطلاق : ١ .

الزنا ، واللواط ، والقذف ، وشرب الخمر ، والردة ، والحرابة أي البغاة . وقد ورد التحذير من جميع هذه الحدود . فقد ورد التحذير من الزنا في القرآن المجيد ، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ الزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[1] .

وورد التحذير من اللواط في القرآن والحديث . أما القرآن فإن الله قد عنى في اللواط فاحشة فقال تعالى ﴿ وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ الْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَآءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾ ﴾[2] وقد عاقب الله سبحانه قوم لوطٍ بالخسف . قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴾[3] وقص الله علينا ذلك لنتعظ به .

وأما الحديث فقد روى محمد بن إسحق عن عمرو بن عمرو عن النبي ﷺ أنه قال : « ملعون من عمل عمل قوم لوط» . وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ «من وجدتموه

---

(١) الإسراء: ٣٢.
(٢) الأعراف: ٨٠ـ ٨١.
(٣) هود : ٨٢.

يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به».

وورد التحذير من القذف في القرآن . قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1] .

وورد التحذير من الخمر في القرآن والحديث . قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾[2] .وقد أكد القرآن في هذه الآية تحريم الخمر والميسر تأكيداً بوجوه عدة : منها تصدير الجملة بإنما ، ومنها أنه قرنهما بعبادةِ الأصنام ، ومنها أنه جعلهما رجْساً كما قال ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ ﴾ ، ومنها أنه جعلهما من عمل الشيطان الذي لا يأتي منه إلا الشر البحت ، ومنها أنه أمر باجتنابهما وهو طلب جازم ، ومنها أنه ذكر ما ينتج عنهما من الوبال وهو وقوع التعادي والتباغض من

---

(١) النور: ٢٣ .

(٢) المائدة : ٩٠-٩١.

أصحاب الخمر والميسر، ومنها ما يؤديان إليه من الصد عن ذكر الله وعن مراعاة أوقات الصلاة . وختم كل ذلك بالنهي نهياً جازماً بصيغة الاستفهام الانكاري بقوله : ﴿ **فهل أنتم منتهون** ﴾ أي انتهوا . وهذا من أبلغ ما ينهى به ، كأنه قيل : قد تلي عليكم ما فيهما من أنواع الصوارف والموانع فهل أنتم مع هذه الصوارف والموانع منتهون ؟. وعن ابن عباس قال : « كان لرسول الله ﷺ صديق من ثقيف ودوس فلقيه يوم الفتح « براوية من خمر » يهديها إليه فقال : يا فلان أمَا علمتَ أن الله حرّمها ؟ فأقبل الرجل على غلامه فقال : اذهب فبعها ، فقال رسول الله ﷺ : إنّ الذي حرّم شربها حرم بيعها ، فأمر بها فأُفرغت في البطحاء» .

وورد التحذير من السرقة في القرآن الكريم . قال الله تعالى : ﴿ **يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن** ﴾ . وبيعة الرسول على عدم السرقة ، وقول الرسول عند الفتح عندما سرقت امرأة من خزاعة ، يدلان صراحة على تحريم السرقة .

وورد التحذير من الردة في القرآن. قال الله تعالى ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ

﴿ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[1] . وفي حديث معاذ : « أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له : أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه ، فإن عاد وإلا فاضرب عنقه ، وايما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن عادت وإلا فاضرب عنقها » .

وورد التحذير من قطع الطرق في القرآن والحديث . قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ﴾[2] .

وورد التحذير من البغي وإشهار السيف في وجه الخليفة . قال تعالى : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ ﴾[3] .

---

(١) البقرة ٢١٧ .
(٢) المائدة : ٣٣ .
(٣) الحجرات : ٩.

وورد عن النبي ﷺ أنّه قال « من حمل علينا السلاح فليس منا » .

تلك هي الأدلة التي تبين أنه قد ورد التحذير من جميع الحدود فكان ارتكاب أي منها معصية . وبما أنه قد حد الشارع لهذه المعاصي حدوداً أي عقوبات معينة ، لذلك وجب التقيد بهذه الحدود .

ولا يجب الحد إلاَّ على بالغ عاقل . ولا يبالغ بضربه بحيث يشق الجلد ، لأن المقصود زجره لا إهلاكه . ولا يرفع الضارب يده بحيث يبدو إبطه . وعلى الجالد أن يفرق الضرب على بدنه ، ويتقي وجوباً الرأس ، والوجه ، والفرج ، لأنه ربما أدى ضربه على واحد منها إلى قتله أو ذهاب منفعته .

والمرأة كالرجل في ما ذكر إلا أنها تُضرب جالسة . وقد قال علي عليه السلام « تضرب المرأة جالسة والرجل قائماً » .

وأشد الجلد جلد الزنا ، ثم جلد القذف ، ثم جلد الشرب ، ثم جلد التعزير . لأن الله خصّ الزنا بمزيد تأكيد بقوله تعالى ﴿ ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ﴾ وما دونه أخذ منه في العدد فلا يجوز أن يزيد عليه في الصفة .

حد الزنا

يقول البعض إن حد الزانية والزاني مائة جلدة للمحصن وغير المحصن سواء ، ولا فرق بينهما ، لقول الله تعالى : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ ﴾ [1] . وقالوا لا يجوز ترك كتاب الله بطريق القطع واليقين لأخبار آحاد يجوز الكذب فيها ، لأن هذا يفضي إلى نسخ الكتاب بالسنة وهو غير جائز . ويقول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار : إن غير المحصن يجلد مائة جلدة ، والمحصن يرجم حتى يموت .

والناظر في الأدلة يرى أن قوله تعالى ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ هو حكم عام ، فإن كلمة الزانية وكلمة الزاني من ألفاظ العموم ، فهي تشمل المحصن وغير المحصن. وأما ما جاء في الحديث وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « **واغدُ يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها** » ، وما ثبت أن رسول الله ﷺ رجم ماعزاً بعدما سأل عن إحصانه ، وأنه رجم الغامدية ، وما روى جابر بن عبد الله

---

(٣) النور: ٢ .

من أن رجلاً زنى بامرأة فأمر النبي ﷺ به فجلدوه ، ثم أخبروه أنه محصن فأمر به فرجم . . . وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة فإنها أضافت إلى حدّ الجلد لغير المحصن الرجم للمحصن ، وجعلت حد الرجم هذا حكماً عاماً من غير أن تخالف أو تنسخ القرآن ، لأن تخصيص القرآن بالسنة جائز وواقع في آيات كثيرة جاءت عامة وجاء الحديث وخصصها .

والحكم الشرعي الذي تدل عليه الأدلة الشرعية ، أي الكتاب والسنّة ، هو أن عقوبة الزنا تكون في جلد غير المحصن مائة جلدة عملاً بكتاب الله ، وتغريبه عاماً عملاً بسنة رسول الله . إلا أن التغريب جائز وليس بواجب ، وهو متروك للإمام ، إن شاء جلده ونفاه سنة ، وإن شاء جلده ولم ينفه . ولكن لا يجوز أن ينفيه ولا يجلده لأن عقوبته هي الجلد .

وأما عقوبة المحصن فهي رجمه حتى يموت عملاً بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي جاءت مخصصة لكتاب الله . ويجوز في المحصن أن يجمع عليه الجلد والرجم ، فيجلد أولاً ثم يرجم ، ويجوز أن تفرد عليه عقوبة الرجم فلا يجلد ، ولكن لا يجوز أن تفرد عليه عقوبة الجلد

لأن عقوبته الواجبة هي الرجم عملاً بالسنة النبوية .

أما دليل عقوبة غير المحصن ـ كما رأينا ـ فآية الجلد ، وهي قوله تعالى ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ . وأما دليل تغريبه فَسُنَّة رسول الله . وقد وردت أحاديث كثيرة بذلك . منها عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله « خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم». وقد سار الصحابة على ذلك فجلدوا غير المحصن وغرّبوه سنة.

إلا أنه ثبت عن النبي ﷺ أنه جلد ولم يغرب . فعند أبي داود عن سهل بن سعد « أن رجلاً من بكر بن ليث أقر للنبي (ص) أنه زنى بامرأة وكان بكراً فجلده النبي ﷺ مائة ، وسأله البينة على المرأة إذ كذبته فلم يأت بشيء ، فجلده النبي حد الفرية ثمانين جلدة». ففي هذا الحديث : جلد الرسول الزاني من غير تغريبه . وجاء حديث آخر أن النبي ﷺ قال : « إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها » مما يدل على أن التغريب جائز وليس بواجب ؛ فللإمام أن يجلد ويغرب ، وله أن يجلد ولا يغرب ، لأن الرسول جلد ولم يغرب .

وقد حصل التغريب مع الجلد من الصحابة الذين هم أعرف بمقاصد الشرع : فقد غرّب عمر من المدينة إلى الشام ، وغرّب عثمان إلى مصر ، وغرّب ابن عمر أمته إلى فدك . والتغريب المذكور في الأحاديث شرعاً هو إخراج الزاني عن موضع إقامته بحيث يُعد غريباً أو بعيداً عنها ، وهذا المعنى هو المعروف عند الصحابة للتغريب .

وأما دليل عقوبة المحصن في الأحاديث ، فبالإضافة إلى ما ورد عن عبادة بن الصامت ، قد ورد عن الشعبي : « أن عليّاً رضي الله عنه حين رجم المرأة ضربها يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة ، وقال : جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ » . وعن جابر بن سمرة أنّ رسول الله ﷺ رجم ماعز بن مالك ولم يذكر جلداً . وفي البخاري عن سليمان بن بريدة أن النبي ﷺ رجم الغامدية ولم يذكر جلداً . وفي مسلم أن النبي ﷺ قد أمر بامرأة من جهينة فشدت عليها ثيابها ثم أمر بها فرجمت ولم يذكر جلداً .

مما ورد يتبين أن الرسول ﷺ جعل عقوبة المحصن الجلد والرجم ، وأن عليّاً (رض) جلد المحصنة ورجمها . وبما أن الرسول رجم المحصن ولم يجلده، كان الرجم

واجباً ، بينما الجلد للمحصن مع الرجم جائز ويترك لرأي الخليفة .

وإنما جعل حد المحصن الجلد مع الرجم جمعاً بين الأحاديث . ولا يقال إن حديث سمرة في أنه ﷺ لم يجلد ماعزاً بل اقتصر على رجمه هو ناسخ لحديث عبادة بن الصامت الذي يقول : « الثيب بالثيب جلد مائة ورجم » . لا يقال ذلك لأنه لم يثبت ما يدل على تأخر حديث ماعز عن حديث عبادة ، ومع عدم ثبوت تأخره لا يكون ترك ذكر الجلد موجباً لابطاله وناسخاً لحكمه . فعدم ثبوت المتقدم من المتأخر من الحديثين ينفي النسخ . ولا يوجد مرجح لأحدهما على الآخر . ويكون الحديث الذي ذكر الزيادة قد أتى بزيادة فيه جائزة وليست بواجبة . والواجب هو ما ذكر في الأحاديث التي فيها زيادة ، وفي الأحاديث التي ليس فيها زيادة، أي الرجم للمحصن . والجائز للإمام أن يفعله وأن لا يفعله هو ما ذُكرَ في بعض الأحاديث ولم يذكر في بعضها الآخر أي الجلد للمحصن مع الرجم .

والمحصن هو الذي وطىء في نكاح صحيح وهو حر بالغ عاقل . هذا هو تعريف المحصن في باب الزنا ، وما عداه فغير محصن .

ويشترط في الجلد والرجم أن تنفى الشبهة عن وقوع الفعل : بأن يكون حراماً محضاً ، وأن يكون الفاعل مختاراً بأن لا يكون مكرهاً على الزنا الإكراه الملجىء ، وأن يكون بالغاً عاقلاً : فلا حد على صبي ولا مجنون ولا سكران من غير إرادة منه ، وأن يثبت الزنا عليه ببينة الزنا الواردة في الأدلة الشرعية : لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً » . وعن السيدة عائشة أنها قالت : قال رسول الله ﷺ « ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن الإمام إن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة». وعن علي (ع) مرفوعاً « ادرأوا الحدود بالشبهات » . ولأن المكره إكراه ملجىء لا يعاقب على فعله لقول الرسول ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . ولأن الرسول لم يوقع العقوبة على الزاني إلا بعد أن ثبت الزنا عليه .

ومتى ثبت الزنا وجبت المبادرة بالحد ، ولا يصح تعطيله ، ولا الشفاعة فيه . عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فهو مضاد الله في أمره » . غير أنه إذا كان من عليه الحد مريضاً فيؤخر حتى يبرأ من مرضه إذا كان يرجى برؤه ، فإن كان المرض لا يرجى برؤه

ضرب ضرباً خفيفاً يحتمله. عن أبي امامة بن سهل عن سعيد بن سعد بن عبادة قال : « كان بين أبياتنا رويجل ضعيف مُخْدَج[1] فلم يرع الحي إلا وهو على أمة من إمائهم يخبث بها . فذكر ذلك سعد بن عبادة لرسول الله ﷺ . وكان ذلك الرجل مسلماً ، فقال : « اضربوه حده ». قالوا : يا رسول الله إنه أضعف مما تحسب ، لو ضربناه مائة قتلناه . فقال : « خذوا له عثكالاً[2] فيه مائة شمراخ[3] ، ثم اضربوه به ضربة واحدة » قال : ففعلوا » . فهذا الحديث يدل على أن الضعيف الذي لا يحتمل الحد ، سواء كان ضعيفاً من مرضٍ لا يُرجى برؤه أو ضعيف البنية ، يضرب ضرباً خفيفاً . وقد ورد في رواية أخرى للحديث : « ولو حملناه إليك لتفسخت عظامه ما هو إلا جلد على عظم » فالضعيف مطلقاً يحد حداً خفيفاً والمرض ضعف . ومفهوم الحديث أنه إن كان يقوى بعد الضعف ويبرأ بعد المرض ينتظر حتى يحد الحد كما ورد .

وكذلك ينتظر على الحامل حتى تضع حملها ، وعلى

---

(١) مُخْدَج: ناقص الخَلق وإن كانت أيامه تامة .

(٢) عِثكالاً : هو في النخل بمنزلة العنقود في الكرم .

(٣) شِمراخ : هو العِذق عليه بُسر أو عنب . والعذق هو كل غصن له شعب . والبُسر جمع بُسرة : هو التمر إذا لوّن ولم ينضج .

المرضع حتى تفطم وليدهـا . عن عبدالله بن بـريدة عن أبيـه قال : « جاءت الغامدية فقالت : يـا رسول الله إني قـد زنيتُ فطهّرني ، وأنه ردها . فلما كان الغد قالت : يا رسول الله لم تردني لعلك تَرُدُدْني كما ردَدتَ ماعـزاً ، فوالله إني لحبلى . قال : أما الآن فاذهبي حتى تلدي . فلما ولدت أتته بـالصبي في خرقة ، قـالت : هذا قـد ولدتـه . قال : اذهبي فـارضعيه حتى تفطميه . فلما فطمته أتته بـالصبي في يده كسـرة خبز ، فقالت : هذا يا نبي الله قد فـطمته وقـد أكل الـطعام . فـدفع الصبي إلى رجـلٍ من المسلمين ، ثم أمر بهـا فحفر لهـا إلى صدرها ، وأمر الناس فرجموها » . فهذا الحديث صريـح في الـدلالة على أن الحـامـل ينتـظر عليهـا حتى تلد ، وعلى أن المرضع ينتظر عليها حتى تفطم وليدها .

حد اللواط

عقوبة اللواط غير عقوبة الزنا ، لأن الزنـا غير اللواط ، بل كل منهما يختلف عن الآخر . كما أن اللواط ليس نوعاً من أنواع الزنا حتى يقال إنه يدخل تحت عموم الأدلـة الواردة في الزنا ، باعتبار أن الزنا هو إيلاج رجل في فرج امرأة ، في حين أن اللواط هو إيلاج رجل في دبر ذكر . والإيلاج في الفرج غير الإيلاج في الدبر ، ومن هنا كان غير ذاك .

وأيضاً لا يقاس اللواط على الزنا لأن النص الوارد في الزنا لم يعلل حتى يصح القياس بجامع العلة . وفوق هذا فإن إتيان المرأة في دبرها لا يكون لواطاً ولا يسمونه لواطاً ، لأن اللواط ليس الإتيان في الدبر بالمفهوم المطلق ، وإنما هو إتيان الرجل الرجل . وعليه فالزنا غير اللواط ولا يقاس عليه .

وأما قوله ﷺ « إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان ، وإذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان » فقد أسنده محمد بن عبد الرحمن ، ولكن كذبه أبو حاتم ، وقال البيهقي : « لا أعرفه والحديث منكر » . ولو فرض صحته فإن المراد منه التشبيه أي « كالزانيين » بدليل أنه لم يثبت عن رسول الله ﷺ أنه رجم في اللواط أو أنه حكم فيه . ولكن ثبت عنه أنه قال : « أقتلوا الفاعل والمفعول به ».وهذا يعني أن حكم اللواط غير حكم الزنا . لذلك كله فإن عقوبة اللواط غير عقوبة الزنا .

أما الحكم الشرعي في عقوبة اللواط فهو القتل سواء أكان محصناً أم غير محصن ، فكل من ثبت عليه اللواط سواء أكان فاعلاً أو مفعولاً به يقتل حدّاً . والدليل على ذلك السنة وإجماع الصحابة .

أما السنة فعن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص) « من وجدتموه يعمل عمل لوط فاقتلوا الفاعل

والمفعول به »،رواه الخمسة إلا النسائي . وقال الحافظ : « رجاله موثوقون إلا أن فيه اختلافاً » . وقال ابن الطلاع في أحكامه : « لم يثبت عن رسول الله أنه رجمَ في اللواطِ ولا أنه حكم فيه . وثبت عنه أنه قال : « اقتلوا الفاعل والمفعول به » رواه عنه ابن عباس . فهذا دليل من السنة أن حكم اللواط هو القتل .

وأما ما روي عن سعيد بن جبير ومجاهد عن ابن عباس « إن البكر الذي يوجد على اللوطية يرجم » فإن المراد منه أن يقتل بالرجم ، وليس معناه أن حده الرجم . ويُستدلّ على ذلك من أنَّ الأدلة الواردة في قتل الفاعل والمفعول به مطلقة ولم تفرق بين البكرِ والثيِّبِ . والرجم هو حد الثيب فقط . ونص الحديث أنه يفعل ذلك بالبكر ، مما يدل على أنه غير حد الرجم . وعليه فإن حديث ابن عباس من طريق سعيد بن جبير ومجاهد لا يعارض حديث ابن عباس من طريق عكرمة ، إذ إن كلا منهما يدل على القتل. وحديث الرجم يدل على القتل بأسلوب معين وهو الرجم ، في حين أن حديث القتل يدل على القتل مطلقاً .

فالحكم في اللواط إذاً هو القتل . ويجوز أن يقتل اللواطي بالرجم ، ويجوز أن يقتل بالشنق ، ويجوز أن يقتل

بالرصاص ، ويجوز أن يقتل بأية وسيلة من الوسائل .

وأما إجماع الصحابة فقد كان على قتـل اللوطي ، وإن اختلفوا في أسلوب هذا القتل . فقد أخـرج البيهقي عن علي عليـه السـلام أنـه رجم لـوطيـاً حتى القتـل. وأخـرج البيهقي عن ابن عباس أنه سئل عن حد اللوطي فقال : ينظر أعلى بناء في القرية فيـرمى به منكسـاً ثم يتبع بـالحجارة . وذهب عمـر وعثمان إلى أنه يُلقى عليه حائط . فهذه كلها آراء تدل جميعها على القتـل وإن اختلفت في أسلوب القتـل . وأورد صـاحب الشفاء إجماع الصحابة على القتل . وعليه يكـون الإجماع ، أي إجماع الصحابة ، قد انعقد على أن اللوطي حكمه القتـل سواء أكان فاعلاً أم مفعولاً به ، محصناً كان أم غير محصن . وإجمـاع الصحابـة وحده دليـل شرعي فكيف إذا تـأيـد ذلـك بالسنة . وعليه فإن الحد المقدر شرعاً للواط ليس حد الزنا ، وإنما هو القتل بغض النظر عن الوسيلة التي يقتل بها .

وبينة اللواط تكون كبينة أي حد من الحدود غير الزنا . لأنه ما دام لا يصدق على اللواط أنه زنا فلا يصدق عليه دليل بينـة الزنـا . ويدخـل تحت أدلة بـاقي الحدود . وعليـه يثبت اللواط بالإقرار ، وبالبينة الشرعية وهي شهـادة رجلين أو رجل

وامرأتين ، كبينة السرقة وغيرها من بينات الحدود . ويشترط في حد اللواط أن يكون اللوطي ، فاعلاً كان أو مفعولاً به ، بالغاً عاقلاً مختاراً . فلو كان صبياً أو مجنوناً أو مكرهاً إكراه ملجىء لا حد عليه .

حكم إتيان المرأة

إتيان المرأة في دبرها حرام ، فيحرم على الرجل أن يأتيَ المرأة في دبرها . واعتبره بعض الأئمة مكروهاً كرهاً شديداً ، واعتبره البعض الآخر من الزنا . وهو وإن كان لا يسمى لواطاً ولكنه كاللواط . وقد يقال اللواطة بالمرأة فيفهم منه إتيان المرأة في دبرها ، ولكنَّ اللواطَ ، إذا أُطْلِقَ معناه ، هو إتيان الرجل الرجل وليس له معنى آخر . ولا يقال عن إتيان المرأة في دبرها إنه لواط . ولهذا فإن كُرْهَ أو حرمة إتيان المرأة في دبرها ليسا آتيين من حيث كون الفعل زنا أو لواطاً ، وإنما هما آتيان من الأدلة الشرعية التي دلت على الفعل . قال الله تعالى ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾[1] فهو نص بتقييد إتيان المرأة من حيث أمر الله إتيانها وهو الفرج . ومفهومه أن لا تأتوها من غير المكان الذي أمركم الله إتيانها منه . وهذا راجع

(١) البقرة: ٢٢٢.

إلى ما أمر الله به من النكاح في مثل قوله﴿ فَٱنكِحُواْ مَاطَابَ لَكُم ﴾[1] وقوله ﴿ وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ ﴾[2] وقوله ﴿ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ ﴾[3] وهو الزواج . فالأمر نص على أن يأتي الرجال النساء في المكان الذي أمر الله به وهو الفرج. قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس « فأتوهن من حيث أمركم الله » أي في الفرج، ولا تعدوه إلى غيره فمن فعل شيئاً من ذلك فقد اعتدى . وقال مجاهد : « (من حيث أمركم الله) يعني الفرج » . ولا يقال إن هذا راجع لقوله ﴿ فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ ﴾[4] لأن الآية ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾[5] لا يقال ذلك لأن المحيض زمن وليس بمكان . فلو كان هو المقصود لقال : ائتوهن في غير وقت المحيض ولكنه عبر بـ « حيث » الدالة على المكان، فلا يمكن أن ينصرف المعنى

---

(١) النساء: ٣.
(٢) النور: ٣٢.
(٣) النساء: ٢٥ .
(٤) البقرة: ٢٢٢ .
(٥) البقرة: ٢٢٢ .

للحيض لوجود « حيث » وهي لا تدل إلا على المكان . فمعناه إذاً ليس الحيض بل المكان ، أي ائتوهن من حيث أمركم الله أي في المكان الذي أمركم وهو الفرج . ويؤيد هذا أنه عقب ذلك بالآية التي بعدها ببيان وضعية النساء بأنها للنسل وقال : ائتوا ما يأتي منه النسل ، وذلك لا يكون إلا في الفرج . ولذلك قال : ﴿ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾[1] فإن هذه الآية ﴿ **نساؤكم حرث لكم** ﴾ بيان لما قبلها وهو قوله : ﴿ **فأتوهن من حيث أمركم الله** ﴾ أي هي بيان للمكان الذي أمر الله به وهو الفرج . وقوله ﴿ **حرثكم** ﴾ كناية عن مكان الزرع ، وقوله ﴿ **أنى شئتم** ﴾ أي كيف شئتم لأن « أنى » معناها « كيف » ولا تستعمل بمعنى « من أين » إلا في النادر القليل . على أنه لو فُرِضَ أنها تستعمل في المعنيين فإن قوله ﴿ **حرثكم** ﴾ قرينة على أن معناها هنا « كيف » وليس « من أين » . وهذه القرينة جاءت في موضعين ، فإنه قال : ﴿ **نساؤكم حرث لكم** ﴾ وهذا كاف بأن معنى كونهن حرثاً أن يؤتين في مكان الحرث ، ولكنه أعاد كلمة الحرث عند أمره

---

(١) البقرة: ٢٢٢ـ ٢٢٣ .

بالإتيان فقال ﴿ **فأْتوا حرثكم أنى شئتم** ﴾ ولم يقل فأْتوهن أنى شئتم للتأكيد ولنفي كل احتمال. فكأن الله تعالى يقول: لا حرج عليكم في إتيان النساء بأي كيفية شئتم من موضع الحرث، فقوله ﴿ **فأْتوا حرثكم** ﴾ نص في الإتيان في الفرج.

على أن سبب نزول الآية، أو الموضوع الذي نزلت فيه كان السؤال عن كيفية الإتيان، فجاء الجواب في الآية الكريمة يشرح ذلك. عن سفيان بن سعيد الثوري أن محمد بن المنكدر حدثهم أن جابر بن عبد الله أخبره « أن اليهود قالوا للمسلمين من أتى امرأة وهي مدبرة جاء الولد أحول، فأنزل الله: ﴿ **نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم** ﴾. قال ابن جريج في الحديث: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مقبلة ومدبرة إذا كان في الفرج». وعليه فإن قوله تعالى ﴿ **فأْتوهن من حيث أمركم الله** ﴾ يدل على تحريم إتيانها في غير ما أمر الله به. وقوله: ﴿ **نساؤكم حرث لكم** ﴾ الآية بيان لما أمر الله الإتيان منه وهو الفرج، علاوة على ما جاء في آيات النكاح والزواج. وهذا دليل على تحريم إتيان المرأة في دبرها.

على أن هناك أحاديث تنص صراحة على النهي عن إتيان المرأة في دبرها. عن خزيمة بن ثابت: « أن رسول الله

ﷺ نهى أن يأتي الرجل إمرأته في دبرها » . وعن عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : « الذي يأتي امرأته في دبرها هي اللوطية الصغرى » . وعن علي ابن طلق قال : « نهى رسول الله ﷺ أن تؤتى النساء في أدبارهن فإن الله لا يستحي من الحق » .

هذه الأحاديث كلها دليل على تحريم إتيان النساء في أدبارهن . فيحرم على الرجل إتيان امرأته في دبرها . إلا أن الشرع لم يجعل له حداً مقدراً من العقوبة ، لذلك فلا يدخل هذا الأمر في باب الحدود وإنما يدخل في باب التعزير . وعلى الإمام أو القاضي أن يُقَدِّرَ له عقوبةً موجعةً زاجرةً ، لأنَّ العقُوبةَ ولو كانت تعزيراً ، لا بدَّ أن تكون رادِعَةً . والأوْلَى ترك تقديرها للقاضي .

حد القذف

القذف هو الرمي بالزنا ، وقذف المؤمنات الغافلات المحصنات هو المحرم ، وإلا فمن قذف زانية وأتى بشهداء فليس كذلك . والقذف المحرم قد حرم بالكتاب والسنة . قال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ

﴿ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡغَٰفِلَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ لُعِنُواْ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾[2] .

وكلمة المحصنات هنا في الآيتين تعني العفائف جمع عفيفة . وكلمة المحصنات في القرآن الكريم جاءت بأربعة معان : أحدها العفائف ، كما في الآيتين ، والثاني بمعنى المتزوجات ، كقوله تعالى ﴿ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ ﴾[3] والثالث بمعنى الحرائر مقابل الإماء ، كقوله تعالى ﴿ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾[4] وقوله تعالى : ﴿ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ ﴾[5] والمعنى الرابع بمعنى المسلمات كقوله تعالى ﴿ فَإِذَآ أُحۡصِنَّ ﴾[6] قال ابن مسعود إحصانها إسلامها . فكلمة المحصنات من الألفاظ المشتركة ككلمة

---

(١) النور : ٤

(٢) النور: ٢٣ .

(٣) النساء: ٢٥ .

(٤) المائدة : ٦ .

(٥) النساء: ٢٥ .

(٦) النساء: ٢٥ .

عين تطلق على عـدة معان ، والمـراد هنا معنى واحـد وهو العفائف .

ومن قـذفَ مسلمةً مُحْصِنَـةً جُلِدَ الحد ثمـانين جلدة . على أن يكون القاذف مكلفاً مختاراً ، وأن تكون المحصنة قد جمعت شـرائط الإحصان . وشـرائط الإحصـان التي تـوجب الحد بقذف صاحبته خمسة : العقل ، والحرية ، والإسلام ، والعفة عن الزنا ، وأن تكون كبيرة يجامع مثلها .

ويعتبر لإقامة الحد بعـد تمام القـذف بشروطـه الخمسة شـرط واحد أسـاسي ، وهو : أن لا يـأتي القاذفُ ببينـةٍ على قذفه ، لقول الله تعالى : ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يـأتوا بـأربعة شهـداء فاجلدوهم** ﴾ فيشتـرط في جلدهم عدم البينة ، وكذلك يشترط عدم الإقرار من المقذوف لأنه في معنى البينـة . فإن كـان القاذف زوجـاً اعتبر شـرط آخر وهـو امتناع المقذوف عن اللعان .

حد شارب الخمر

حرمت الخمرة بآية المائدة وهي قـوله تعـالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيـدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ

ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[1] . فلما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « حرمت الخمر » . وفي حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ قال : « إن الله حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده شيء فلا يشرب ولا يبع . قال : فاستقبل الناس بما كان عندهم منها طرق المدينة فسفكوها » .

والمراد بالخمرة الواردة في الآية كل شراب مسكر . وليست الخمر خاصة بما يتخذ من العنب فقط ، بل تشمل كلّ ما يتخذ من غير العنب أيضاً من الأشربة المسكرة . عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : خطب عمر على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : « إنه قد نزل تحريم الخمر وهي تصنع من خمسة أشياء : العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل ، والخمر ما خامر العقل » . وقد أراد عمر بذلك التنبيه على أن المراد بالخمر في هذه الآية أي آية المائدة ليس خاصاً بالمتخذ من العنب ، بل يتناول المتخذ من غيره . وهناك أحاديث كثيرة أن الشراب الذي يتخذ من أي شيء إذا أسكر فهو خمر . وعليه فالويسكي والشمبانيا والفودكا والبيرة

---

(١) المائدة: ٩٠-٩١.

وشراب الجن وما أشبه ذلك من أنـواع المسكرات كلهـا خمر لأنها مسكرة . والرسول يقول : « كل مسكر خمر » .

وعلى هـذا فإن الخمـر لها معنى شـرعي غيـر معنـاهـا اللغوي ، وهذا المعنى الشرعي هو الذي نطق به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . وأمـا تحريم الخمـر في القرآن الكـريم فيستنـد إلى هذه الآيـة : ﴿ **إنما الخمـر والميسر والأنصـاب والأزلام رجس**﴾ إلى قـوله ﴿**فهـل أنتم منتهون**﴾ . ولم يعلل النهي عنها بل أمر باجتنابها ، أي حرمها من غيـر تعليل لأنهـا خمر لا لعلة من العلل . سيما وقد ورد حديث يـدل على أنها حرمت لأنها خمر : فقد روى ابن عبـاس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « حرمت الخمرة لعينها والمسكر من كل شراب » أي حرمت لأنها خمر ، وحرم المسكر من كل شراب لأنه مسكر .

مقدار عقوبة شارب الخمر

عقـوبة شـارب الخمـر الجلد ، فيجب الحـد على من شـرب الخمر ، أو شـرب أي شراب مسكـر . وقـد روي عن النبي ﷺ أنه قال : « من شرب الخمر فاجلدوه » . وقد ثبت أن كل مسكر خمر فيتناول الحديث قليله وكثيره .

وقد انعقد إجماع الصحابة على أن للشراب حداً، وعلى جلد شارب الخمر ، واتفقوا على ثبوت حد الشارب ، فأجمعوا على أنه لا ينقص عن أربعين .

والناظر في الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ في موضوع جلد شارب الخمر يجد أنها تدل على أن شارب الخمر يجلد أربعين ، وأنه يجوز أن تزيد على أربعين .

فأما الأحاديث الدالة على أن الرسول ﷺ جلد أربعين، فقد أخرج مسلم في حديث حصين بن المنذر في جلد الوليد أن عليَّ بن أبي طالب عليه السلام قال : « جلد النبي ﷺ أربعين ، وأبو بكر أربعين ، وعمر ثمانين » . وأخرج الترمذي عن أبي سعيد « أن رسول الله ﷺ ضرب في الخمر بنعلين أربعين » . وعن أبي سعيد قال : « جلد على عهد رسول الله ﷺ في الخمر بنعلين أربعين » . وعن أبي سعيد قال : « جلد على عهد رسول الله ﷺ في الخمر بنعلين ، فلما كان زمن عمر جعل بدل كل نعل سوطاً » . فهذه الأحاديث صريحة في الدلالة على أن شارب الخمر يجلد أربعين . ويكفي فيها حديث علي وهو قوله « جلد النبي ﷺ أربعين » . ويؤيدها في ذلك الأحاديث الدالة على أن الرسول ﷺ جلد نحواً من أربعين » . فقد أخرج مسلم عن أنس قال :

« إن النبي ﷺ أتـي برجل قد شرب الخمر فجلد بجريدتين نحو أربعين » . وعن الزهري : « أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفرض في الخمر حداً ، وإنما كان يأمر من حضره أن يضربوه بأيديهم ونعالهم حتى يقول : ارفعوا » . وأخرج أبو داود بسند قوي عن ابن عباس : « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يوقت في الخمر حداً » أي لم يقدر بقدر .

وحـديث أنس يقـول : « جلد في الخمـر بـالجـريـد والنعال » فهو مطلق . وحديث عقبة يقول : « فأمر رسـول الله من كان في البيت أن يضربوه » فهو مطلق . وهذان الحـديثان واضح فيهما أنهما من قبيل المطلق ، وإذا ورد نص مطلق من غير قيد بعـدد أو صفة ، وورد نص مقيـد بعدد أو صفـة فإنـه يحمل المطلق على المقيد ويسري القيد على الجميع . وهنا ورد نص مطلق من غير أن يقيد بعدد ، وورد نص مقيـد بعدد معين ، فإنه من غير شك يحمل المطلق على المقيد ، فتحمل الأحـاديث التي لم تذكـر العـدد على الأحـاديث التي ذكـرت العدد .

وأما أحاديث الزهري عن ابن عباس التي تدل على أنهم كانوا يضربونه من غير التقيـد بعدد معين فهي ليست من قبيـل المطلق بل من قبيل الإخبار بـانه لم يكن لحـد الخمر مقـدار

معين . وهذه الأحاديث التي تنص على أن الرسول لم يحد حداً للخمر هي نفي وليست إثباتاً ، فتحمل على أنه حسب علمهم لم يعرفوا أنه قد حد حداً معيناً ، بدليل أن غيرهم قد روى أن الرسول قد حد حداً معيناً مثل حديث أبي سعيد : « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب في الخمر بنعلين أربعين » . ومثل ما رواه أبو داود من حديث عبد الرحمن بن أزهر « أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بجلد الشارب أربعين » فيكون من نفى تحديد الحد نفى بحسب علمه ، ولا يعارض الحديث الصحيح الذي أثبت العدد .

وعليه فإن الأحاديث التي وردت بحسب علم أصحابها تكون أحاديث نفي ، وأحاديث الأربعين إثبات . والقاعدة الأصولية إذا تعارض النفي والإثبات قدم الإثبات على النفي . فتقدم إذاً الأحاديث التي تثبت حداً معيناً على الأحاديث التي تنفي وجود حد معين .

وعن أمير المؤمنين علي (ع) في شرب الخمر قال : « إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وعلى المفتري ثمانون جلدة » . فهذه الأحاديث صريحة في أن الصحابة كانوا يجلدون شارب الخمر أربعين ، ويجلدونه ثمانين ، وأن عملهم استقر على هذين الحدين . أما الأربعون

فثابتة بنص الحديث . فهم إذاً قد جلدوا أربعين عملاً بنص الحديث لا باجتهادهم بدليل قول علي (ع) : « جلد النبي ﷺ أربعين » . وأما الثمانون فقد اعتمدوها باجتهادهم ، لما فهموه من جواز الزيادة على الأربعين ، ولأنهم رأوا أن أخف الحدود ثمانون ، أو لأن الشارب إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فجعلوا عليه حد المفتري أي حد القذف وهو ثمانون .

هذان الحدان هما حد شارب الخمر ، ولا يجوز غير هذين الحدين مطلقاً ، لأنه لم يرد عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة رضوان الله عليهم أنه جرى جلد في غير الأربعين والثمانين ، فلا يجوز أن يكون خمسين ولا تسعين ولا غير ذلك لأنه حد وليس تعزيراً ، ولأنه ثبت أحد هذين المقدارين عن الرسول ﷺ والآخر عن الصحابة.ويجب أن يقتصر الأمر على أخذ هذين المقدارين ليس غير . ويجوز للخليفة أن يوجب أحدهما ، أي يجوز له أن يأمر بأحدهما إلزاماً ويجعله واجباً . وهو إن أوجب الثمانين فقد دخلت فيها الأربعون الثابتة بالسنة والزيادة جائزة بالتقدير الذي اتفق عليه الصحابة حتى تصير ثمانين . إذاً فالواجب هو الثابت في السنة ، والجائز هو ما زاد عليه وهو يعود للإمام .

حد السرقة

حد السرقة هو قطع اليد ، لقوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾[1] . ولما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « إنما هلك من كان قبلكم بأنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه » . ولما روي عن السيدة عائشة « أن النبي ﷺ قطع يد امرأة» قالت عائشة : « وكانت تأتي بعد ذلك فأرفع حاجتها إلى النبي ﷺ فتابت وحسنت توبتها » .

والسرقة أخذ مال على وجه الاختفاء من مالكه أو نائبه على شرط أن يكون نصاباً يقطع عليه وأن يخرجه من حرز مثله وأن لا تكون في هذا المال شبهة ، سواء أكان أخذ المال ليلاً أم نهاراً ، وسواء أكان مكاناً عاماً أم خاصاً ، وسواء أكان آخذ المال مقنعاً متخفياً أم كان ظاهراً ، وسواء أكان يحمل سلاحاً أم لا يحمل . فكل أخذ للمال على وجه الاختفاء يعتبر سرقة .

ولا يقطع على السرقة إلا إذا استكملت شروطها الشرعية التي جاءت بها النصوص الصحيحة . ولهذا لا يجب القطع إلا بسبعة شروط : أحدها أن ينطبق على الأخذ تعريف السرقة .

---

(١) المائدة : ٣٨ .

ومعنى السرقة هو أخذ المال على وجه الاختفاء والاستتار. فإن اختطف أو اختلس أو انتهب أو خان ، لم يكن سارقاً ولا قطع عليه ، لما روى أبو داود عن جابر عن النبي ﷺ قال : « وليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع » . ولا قطع على جاحد الوديعة لأن واقعه جاحد وليس بسارق ، فهو خائن وليس بسارق ، والخائن لا قطع عليه لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ليس على الخائن ولا المختلس قطع » . والاختلاس نوع من الخطف والنهب فهو يستخفي في ابتداء اختلاسه . ويستثنى من الخائن جاحد العارية فإنه يقطع للنص الوارد فيه . وأما النشال فإنه يقطع لأنه ينطبق عليه تعريف السرقة فهو يأخذ المال على وجه الاختفاء .

الشرط الثاني : أن يكون المسروق نصاباً . وقال البعض يثبت القطع في القليل والكثير واستدلوا بعموم الآية. فإن لفظ السارق والسارقة اسم جنس مُعَرَّفٌ بالألف واللام فهو من ألفاظ العموم فيشمل كل سارق . ولكن ما تدل عليه النصوص اشتراط النصاب ، فقد روى البخاري عن السيدة عائشة قالت : « كان رسول الله ﷺ يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » وفي رواية أن النبي ﷺ قال : « لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً » وفي رواية قال : « اقطعوا في ربع

دينار ، ولا تقطعوا في ما هو أدنى من ذلك » . فهذه الروايات صريحة الدلالة في النص على النصاب فتعتبر مخصصة لعموم الآية كتخصيص عموم الزنا بالرجم .

والنصاب في تقدير الذهب ربع دينار شرعي ، وهو يساوي (١٤/٥) من الدرهم ذهباً أو (١,١١) جرام ذهباً . لأن الدينار مثقال ، والمثقال (١٧/٣ من الدرهم) ووزن المثقال بالجرام (٤,٤٤ من الجرام) . وفي تقدير الفضة ثلاثة دراهم فضة ، وهو يساوي (١٨ دانقاً و ٤٨ حبة خرنوب) فضة أو (٩,٣٦) من الجرام فضة . لأن الدرهم هو (٦ دوانق و ١٦ حبة خرنوب) أو (٣,١٢) جرام . فيكون نصاب السرقة الذي يجب فيه القطع هو بالذهب (١١و١) جرام وهو بالفضة (٩,٣٦) جرام .

الشرط الثالث: أن يكون المسروقُ مالاً محترماً أذِنَ الشارعُ بتملكه، فإن سرق ما لا يعتبر مالاً فلا يقطع. فلو سرق حراً بمعنى شيء غير مملوك أو شيء سائب لا يقطع لأنه لا يعتبر مالاً، وإن سرق مالاً غير محترم، أي لم يأذن الشارع بتملكه فإنه لا يقطع. فلا قطع في سرقة الخمر والخنزير من المسلم لأنها ليست مالاً محترماً، أما سرقتها

من غير المسلم ففيها القطع لأن الشارعَ أذِنَ لهم بتملك الخمر والخنزير فهي بالنسبة لهم مال محترم، وكذلك يقطع في سرقة آنية الخمر إذا بلغت نصاباً، ويقطع في سرقة المصحف وكتب العلم إذا بلغ ثمنها نصاباً.

الشرط الرابع: أن يسرق من حرز ويخرجه منه. فإن وجد باباً مفتوحاً أو حرزاً مهتوكاً فلا قطع عليه، لما رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سمعت رجلاً من مزينة يسأل رسول الله ﷺ عن الحريسة التي توجد في مراتعها قال: فيها ثمنها مرتين وضرب نكال[1]، وما أخذ من عطنه[2] ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن»[3]. والحريسة هي التي ترعى وعليها حرس. وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلاً من مزينة سأل النبي ﷺ عن الثمار فقال: «ما أخذ في غير أكمامه فاحتمل ففيه قيمته ومثله معه، وما كان في الخزائن ففيه القطع إذا بلغ ثمن المجن». وروى النسائي وأبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سئل رسول الله ﷺ عن الثمر

---

(١) ضرب نكال: يحذّر غيره إذا رآه ويجعله عبرةً له.

(٢) عطنه: العطن: مَبْرَكُ الإبل ومربض الغنم حول الماء.

(٣) المِجَنّ: الترس.

المعلق فقال: من أصاب منه بقية من ذي حاجة غير متخذ خبنة[1] فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يأويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع» فدلَّ كل ذلك على أن الحرزَ شرطٌ في القطع. فالماشية إذا أخذت من المرعى فلا قطع بأخذها لأنها لم تؤخذ من حرز مثلها، فإذا أُخِذَتْ من زريبتها أو ما شاكل ذلك مما هو حرز مثلها ففيها القطع. والثمر إذا أخذ عن الشجر فلا قطع بأخذه فإذا أخذ من المكان الذي يحفظ فيه وهو الجرين[2] ففيه القطع. وهكذا كل شيء لا قطع فيه إذا أخذ من غير حرز مثله، وفيه القطع إذا أخذ من حرز وبلغ ثمنه ربع دينار ذهباً أو ثلاثة دراهم فضة.

ويرجع في الحرز إلى اصطلاح الناس لا إلى نصوص اللغة ولا إلى نصوص الشرع، وذلك لأنه وصف واقع، واصطلاح على تسمية هذا الواقع، فلا يرجع فيه إلى الدليل وإنما إلى ما اصطلح الناس عليه. أي أن الحرز هو ما اصطلح الناس عليه لحفظ المال فيه، ويختلف باختلاف

(١) خُبنة: ما تجمعه في حضنك.
(٢) الجرين: موضع التمر الذي يجفف فيه.

الأموال والبلدان، فحرز النقود غير حرز المواشي، وغير حرز الثياب وهكذا... ويشترط أن يخرجه من الحرز حتى يحصل القطع فإنْ لم يخرجه منه فلا قطع. ويستثنى من اشتراط الحرز العارية (وهي الشيء المستعار) فإن جاحدَ العاريةِ يقطع لأنَّ المخزوميةَ التي أراد أن يشفعَ لها أسامة والتي قال لأجلها الرسول ﷺ: «والله لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها»، قد حدها الرسول لأنها كانت تستعير ثم تنكر ما استعارته، وقطع الرسول يدها لجحدها العارية، فتكون العارية مستثناة بنص الحديث من اشتراط الحرز عن السيدة عائشة قالت «كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده فأمر ﷺ بقطع يدها. فأتى أهلها أسامة بن زيد فكلموه، فكلم النبي ﷺ فيها، فقال له النبي ﷺ: يا أسامة لا أراك تشفع في حد من حدود الله عز وجل. ثم قام النبي ﷺ خطيباً فقال: إنما أهلك من كان قبلكم بأنه إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه، والذي نفسي بيده لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها، فقطع يد المخزومية».

الشرط الخامس: أنْ تنتفي الشبهة عن المال المسروق من حيث إنّ له حقاً فيه، أو لأنه يجوز له أنْ يأخذ

منه. وعليه فلا قطع بالسرقة من مال أبيه، ولا من مال ابنه، ولا من مال له فيه شراكة، لقول النبي ﷺ «أنت ومالك لأبيك»، وقول النبي ﷺ «إنَّ أطيب ما أكل الـرجل من كسبه، وإن ولده من كسبه».

وكذلك لا قطع في ما أخذه من بيت المال لما روى ابن ماجه باسناده عن ابن عباس أن عبداً من رقيق الخمس سرق من الخمس، فرفع ذلك للنبي ﷺ فلم يقطعه وقال: «مال الله سرق بعضه بعضاً». وسأل ابن مسعود عمر رضي الله عنه عمن سرق من بيت المال فقال: «أرسله فما من أحد إلا وله في هذا المال حق». وعن الشعبي عن علي رضي الله عنه أنه كان يقول: «ليس على من سرق من بيت المال قطع».

ومثل بيت المال ما هو داخل في الملكية العامة فإن فيه شبهة أن يكون له حق فيه سواء أكان نفس المال ملكية عامة كالنفط، أو صار ملكية عامة كالكهرباء والماء فإنه إن سرق منها لا يقطع ولكن يعزر، لوجود الشبهة ولأنه كالمال الذي لبيت المال.

وكذلك لا يقطع أحد الزوجين إذا سرق من مال

الآخر لأنَّ أحدَ الزوجين يتصرف في مال الآخر بغيابه فتكون هذه شبهة فلا قطع.

والحاصل أن كل مال فيه شبهة الأخذ لا يجري فيه القطع إذا سرق، لأن الحدودَ تُدْرَأُ بالشبهات.

الشرط السادس: كون السارق بالغاً عاقلاً ملتزماً بأحكام المسلمين، فإن كان صبياً أو مجنوناً فلا قطع لقول رسول الله ﷺ «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المبتلي حتى يعقل». ورفع القلم عنهم يعني أنهم غير مكلفين شرعاً.

الشرط السابع: أن تثبت السرقة بالإقرار أو البينة العادلة. أما الإقرار فلا بد أن يكون مقروناً بالوصف، أي أن يصف السارق الشيءَ الذي سرقه لاحتمال أن يكون سرق مالاً لا قطع فيه وهو يظن القطع. روى أحمد عن أبي أمية المخزومي: «إن رسول الله ﷺ أُتيَ بلص فاعترف اعترافاً ولم يوجد معه المتاع، فقال له رسول الله ﷺ: ما إخالك سرقت؟ قال: بلى، مرتين أو ثلاثاً. قال: فقال رسول الله ﷺ: اقطعوه». فالرسول ﷺ أراد أن يثبت أن المالَ المسروق هو من السرقة التي تقطع فقال له: ما

إخالك سرقت؟ فلما أجابه أكثر من مرة قال: اقطعوه. ويندب للقاضي الذي يقر أمامه السارق تلقين المسقط للحد، والمبالغة في الاستثبات، والإقرار يكفي فيه مرة واحدة ككل إقرار. أما ما ورد من تكرار الإقرار فالمراد منه التثبت، وليس شرطاً في الإقرار.

وأما البينة فيشترط أن تكون رجلين عدلين أو رجلاً وامرأتين أي من نوع بينة العقوبات، وأن يصفا السرقة وصفاً يميزها إن كانت غائبة أو يشيرا إليها إنْ كانت حاضرة، وأن لا يختلفا في الشهادة اختلافاً يجعلهما متناقضين، فإن اختلفا كأن شهد أحدهما أنه سرق يوم الخميس والآخر يوم الجمعة، أو شهد أحدهما أنه سرق دراجة عادية والآخر شهد بأنه سرق دراجة نارية فإنه لا قطع لعدم اكتمال نصاب الشهادة.

هذه هي شروط القطعِ في السرقةِ، فإذا استوفت السرقة هذه الشروط قُطِعَ السَّارِقُ. ولا يكتفى بقطع يده بل يجب أن يرد المال المسروق لصاحبه. فقد أخرج أبو داود عن الحسن بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به ويتبع البيع من باعه». وهذا عام يشمل السارق والمغتصب والمختلس والخائن. وأخرج

أحمد عن الحسن عن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سُرق من الرجل متاع أو ضاع منه فوجده بيد رجل بعينه فهو أحق به، ويرجع المشتري على البائع بالثمن». وهذا نص في أن المال المسروق يرد لصاحبه. فإذا كانت العين قد تلفت أو استهلكت ضمنها وعليه أن يدفع ثمنها لصاحبها، وإن كانت العين قد نقصت بغير استعمال كتعثث الثوب وكتلف آلات السيارة أو ما شاكل ذلك فيجب أخذ الأرش[1]. ومثل ذلك لو كان النقص بالاستعمال. وإذا كانت العين ذات منفعة كسيارة أو فرس فإن له أن يطالب السارق بمنفعتها مدة بقائها في يده، سواء انتفع بها بالفعل أم لم ينتفع بها.

ما لا قطع فيه

هنالك أموال وحالات لا قطع فيها لورود الأحاديث الدالة على عدم القطع، ولأنها لا تدخل في ما يجب القطع بأخذه. فقد ورد عن رافع بن خديج رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا قطع في تمر ولا كثر» فالتمر اسم الرطب المعلق على الأشجار، وأما الكثر فهو النخل

---

(١) الأرش : الدِّية .

الصغار يسرق ليغرس في أرض أخرى، والكثر أيضاً جمار النخل وطلعها، والجمار شحم النخلة. وعن الحسن رضي الله عنه قال: قال رسول ﷺ: «لا قطع في الطعام المهيأ للأكل». ولا فرق في ذلك بين الطعام الذي يهيئه أهل البيت لأكلهم وبين الطعام الذي يهيئه صاحب المطعم للبيع، فإن نص الحديث منطبق على كل طعام مهيأ لأن يأكله الناس. وأما الطعام الذي لا يزال حباً أو سنبلاً كالقمح ونحوه فإنها غير مهيئة للأكل، فإن كانت في غير حرزها كالحنطة في الحقل سواء أكانت محصودة أم غير محصودة فلا قطع فيها، أما إن كانت في حرز مثلها ففيها القطع، لما روي أن النبي ﷺ سئل عن حريسة الجبل فقال: «هي ومثلها إذا جمعها المراح ففيها غرم مثله وجلدات نكال» وفي حديث عمرو بن شعيب: «قال: يا رسول الله فالثمار وما أخذ منها في أكمامها؟ قال: من أخذ بفيه ولم يتخذ خبنة فليس عليه شي، ومن احتمل فعليه ثمنه مرتين وضرب نكال، وما أخذ من أجرانه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن». فهذا كله يدل على أن البساتين والحقول ومراعي الماشية وما شاكل ذلك لا قطع فيها.

ولا قطع في عام السنة وهي زمان القحط، لما روي عن مكحول رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا قطعَ في مجاعةِ مضطر». وذكر الحسن عن رجل قال: رأيت رجلين مكتوفين ولحماً فذهبت معهم إلى عمر رضي الله عنه، فقال صاحب اللحم: كانت لنا ناقة عشراء[1] ننتظرها كما ننتظر الربيع فوجدت هذين قد اجتزراها. فقال عمر رضي الله عنه: هل يرضيك من ناقتك ناقتان عشراوان مربعتان؟ فإنا لا نقطع في العذق[2] ولا في عام السنة» أي عام المجاعة، وكان ذلك في عام المجاعة . ومعناه لا قطع في عام السنة .

ومثل ذلك سرقة الجائع الذي لا يجد ما يأكله، فإنه إذا سرق ليشبع جوعته لا قطع عليه لأنه ينطبق عليه قول الرسول: «لا قطع في مجاعة مضطر».

وعلى هذا فإن صغار النخل التي تؤخذ لتغرس في أرض أخرى ومثلها جميع الفسائل من الزيتون والليمون والتفاح وغيره لا قطع فيها. وكذلك لا قطع في الطعام المهيأ للأكل من غير أي قيد سواء أخذ من حرزه أم من

---

(١) عُشَراء : هي الناقة التي أتى عليها وقت الحمل عشرة أشهر .

(٢) العِذق : هو من التمر كالعنقود من العنب .

غير حرزه، لإطلاق حديث: «لا قطع في الطعام المهيأ للأكل».

حد قطاع الطرق

قتال المسلمين فيما بينهم على وجهين: قتال البغاة، وقتالَ قطاع الطرق.. أما البغاة فهم الذين خرجوا على تأويل في الدين كالذين يخرجون على الدولة الإسلامية، أو من جرى على مجراهم من سائر أهل الأهواء المخالفة للحق، ومن يخرجون يريدون الدنيا من غير أن يخيفوا الطريق أو يأخذوا مالاً أو يسفكوا دماً، فهم من البغاة، وينطبق بالتالي عليهم حكمهم. وأما إن تعدوا ذلك إلى إخافة الطريق، أو إلى أخذ مال من لقوا، أو سفك الدماء، انتقل حكمهم من حكم البغاة إلى حكم قطاع الطرق.

والأصل في حكم قطاع الطرق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[1] فهذه الآية نزلت في قطاع الطريق،

---

(١) المائدة: ٣٣.

سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين لأنها عامة ولا يوجد ما يخصصها بالمسلمين. وأما قوله في ما بعد ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ ﴾[1] فإنها لا تدل على أنها خاصة بالمسلمين، لأن التوبة هنا هي التوبة عن قطع الطريق وهي تكون في المسلمين وغير المسلمين لأنها عامة.

ويؤيد ذلك ما ورد من أن سبب نزول هذه الآية قصة العرنيين، وكانوا ارتدوا عن الإسلام وقتلوا الرعاة واستاقوا **إبل الصدقة، فبعث النبي ﷺ من جاء بهم فقطع** أيديهم وأرجلهم وألقاهم في الحرة[2] حتى ماتوا. قال أنس: فأنزل الله تعالى في ذلك: **﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله﴾** الآية. وقد أخرج أبو داود والنسائي من حديث ابن عباس: «أن أناساً أغاروا على إبل رسول الله ﷺ وارتدوا عن الإسلام وقتلوا راعي رسول الله، فبعث في آثارهم فأخذوا فقطع أيديهم وأرجلهم. قال: فنزلت فيهم آية المحاربة». فهذا كله يدل على أنَّ الآيةَ عامةٌ في قطاع الطريق سواء أكانوا مسلمين أم كفاراً. وما ذكر في هذه الآية هو حد قطاع الطرق.

---

(١) المائدة : ٣٤.

(٢) الحرة : أرض ذات حجارة سود نخرة كأنها أحرقت بالنار.

أما كيفية إيقاع الحد بما ورد في الآية فقد روي عن ابن عباس قال: «وادع رسول الله ﷺ أبا برزة الاسلمي، فجاء ناس يريدون الإسلام فقطع عليهم أصحاب أبو برزة، فنزل جبريل بالحد فيهم: أن من قتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف».

وروى ذلك الشافعي في مسنده عن ابن عباس وزاد عليه: «وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالاً نفوا من الأرض».

وعلى هذا فإن عقوبتهم تختلف باختلاف الأعمال التي قاموا بها: فإن قتلوا فهم يستحقون عليه القتل، وإن قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا. والصلب يكون بعد القتل لا قبله، لأن الآية قد ذكرت الصلب بعد ذكر القتل فالأولى اتباع ترتيب الآية بالذكر، ولأن الصلب قبل القتل تعذيب والمقصود عقوبته لا تعذيبه، ولأن المقصود من الصلب ردع غيره وهذا إنما يحصل بصلبه بعد قتله، أي يقتل ثم يصلب على مشهد من الناس حتى يشاهدوه مصلوباً وهو ميت. أما المدة التي يصلب فيها فيترك تقديرها لرأي الإمام، ولكنه على أي حال لا يترك مدة تفضي إلى تغيره ونتنه.

وإن أخذوا المال فقط فهم يستحقون عليه قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى. وتقطع اليد من الكوع، وتقطع الرجل من مفصل الكعب.

وإن إخافتهم السبيل يستحقون عليها النفي من الأرض. وليس المراد بالنفي الحبس، فإن الحبس ليس نفياً، بل النفي هو الإخراج من بلدهم إلى بلد بعيد.

هذه هي عقوبة قطاع الطرق، فالعقوبة تكون بحسب الذنب المرتكب. غير أن الذنب محصور في هذه الأنواع الثلاثة: القتل، وأخذ المال، وإخافة السبيل. فإذا فعلوا غيرها كأن جرحوا فقط أو كسروا الأيدي أو الأرجل أو الأضلاع أو الأنف أي فعلوا ما دون القتل فإنه لا حد عليهم، لأن الحد عقوبة مقدرة فتكون بحسب النص، والنص إنما قدر العقوبة على هذه الثلاثة فلا حد في غيرها.

إلا أنه ليس معنى القول: لا حد في غيرها أن لا عقوبة عليهم، بل معناه أن لا عقوبة حد من الحدود، ولذلك تكون من قبيل الجنايات فتطبق في حقهم أحكام الجنايات أي أحكام التعدي على البدن فيما دون النفس.

غير أن هذا الحد لقطاع الطرق لا يكون إلاَّ إذا توفرت فيهم شروط قطاع الطرق، فإذا لم تتوفر فلا حد عليهم. وشروط قطاع الطرق ثلاثة هي:

أولاً: أن يكون ذلك خارج المدن، أي في القرى والجبال والسهول والصحراء ونحوها، ومثلها القطار والطائرة والسيارات خارج المدن، لأن قطع الطريق إنما هو حيث يبعد حضور النجدة أو حيث لا نجدة ولا غوث يأتي قريباً. أما في المدن فإن الغوث يأتي قريباً، ولهذا لا يكون من يفعل ذلك في المدن من قطاع الطرق بل يكون مختلساً والمختلس ليس بقاطع طريق لا حد عليه. ولكنهم إذا استولوا على مدينة وقتلوا أو أخذوا المال أو أخافوا السبيل حال استيلائهم عليها فإنهم يعتبرون قطاع طرق ويقام عليهم حد قطاع الطرق.

ثانياً: أن يكونَ معهم سلاحٌ يقتلُ كالسيوفِ والبنادقِ والمدافعِ الرشاشة والخناجر والسكاكين ونحوها مما يقتل. فإنْ لم يكن معهم سلاح مطلقاً، أو كان معهم سلاح ولكن لا يقتل كالعصي والسياط ونحوها فإنهم لا يعتبرون قطاع طرق ولا يقام عليهم الحد.

ثالثاً: أن يأتوا مجاهرةً ويأخذوا المالَ قهراً ويثبتوا في أماكنهم. وأما إنْ أخذوه مختفين فهم سراق، وإن اختطفوه وهربوا فهم منتهبون، وإن سطا واحد أو اثنان على آخر القافلة فاستلبا منها شيئاً فإنهما لا يرجعان إلى منعة وقوة، وقطاع الطرق يرجعون إلى منعة وقوة. فإذا استوفوا هذه الشروط الثلاثة كانوا قطاع طرق وأقيم عليهم الحد. وإن اختل شرط منها فلا يكونون قطاع طرق ولا حد عليهم.

وإذا تاب قطاعُ الطرقِ هؤلاء قبل أن تقدر الدولةُ عليهم سقطت عنهم حدود الله تعالى وأُخِذُوا بحقوق الآدميين من الأنفس والجراح والأموال، إلا أن يعفى فتسقط حينئذ عنهم لقوله تعالى: ﴿**إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم**﴾. أما إن تابوا بعد القدرة عليهم فلا يسقط عنهم شيء من الحدود عملاً بمفهوم قوله تعالى: ﴿**من قبل أن تقدروا عليهم**﴾.

حد أهل البغي

أهل البغي هم الذين خرجوا على الدولة الإسلامية ولهم شوكة ومنعة، أي هم الذين شقوا عصا الطاعة على الدولة وشهروا في وجهها السلاح وأعلنوا حرباً عليها. ولا

فرق في ذلك بين أن يخرجوا على خليفة عادل أو خليفة ظالم. وسواء خرجوا على تأويل في الدين أو أرادوا لأنفسهم دنيا فإنهم كلهم بغاة ما دام شهروا السيف في وجه سلطان الإسلام. . وعلى الخليفة أو من ينيبه عنه في الولاية أن يراسل هؤلاء فيسألهم ما ينقمون من السلطان، فإن ذكروا مظلمة أزالها، وإن ادعوا شبهة كشفها، وإن التبس[1] عليهم الأمر فاعتقدوا أن ما فعله مخالف للحق وهو ليس كذلك، عليه أن يبين لهم دليله ويظهر لهم وجه الحق. لأن الإسلام أمر المسلمين أن يشهروا السيف في وجه الحاكم إذا رأوا كفراً بواحاً عندهم فيه من الله برهان، أو لم يطبق أحكام الإسلام، فقد يجوز إن خرجوا لشيء من ذلك إجابة لطلب الشرع، فيجب عليه عندئذٍ أن يبين لهم وجه ما يشتبهون فيه، فإن رجعوا عن البغي تركهم، ولا يجوز بقاؤهم على خروجهم، وإن لم يرجعوا قاتلهم وجوباً، ولكن لا قتال حرب، بل قتال تأديب. ولذلك يحرم قتالهم بما يعم إتلافهم إلا لضرورة. فلا يصح أن يضربوا بالطائرات ولا بالقنابل المحرقة ولا بالمدافع الثقيلة، إلا إذا كانت هناك ضرورة قصوى تقتضيها الأساليب التأديبية لا

(١) التبس عليهم الأمر : اختلط واشتبه وأشكل .

الأساليب الحربية. ويحرم قتل ذريتهم أو قتل الهارب منهم. ومن ترك القتال منهم تُرك. وإذا قتلوا أحداً لا يقتلون به، وإذا أسر منهم أحد حبس وعومل معاملة المذنب لا معاملة الأسير لأنه ليس بأسير. وأموالهم لهم لا يحل أخذ شي منها، لأنهم رعية اقتضى تأديبهم اتباع أسلوب القتال معهم، ولذلك لا يعتبر قتالهم حرباً ولا جهاداً.

والأصل في حد البغاة قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[1] فهذه الآية قد اعتبرت هؤلاء البغاة مؤمنين فلم يخرجوا بالبغي عن الإيمان. وهي صريحة بوجوب قتالهم، وفي إسقاط قتالهم إذا فاءوا إلى أمر الله، وفي أنهم قد أسقطت عنهم التبعة في ما أتلفوه في قتالهم سواء أكان مالاً أو نفساً. وهي تدل في قوله: ﴿**فأصلحوا بينهما**﴾ على وجوب مراسلتهم قبل قتالهم.

---

(١) الحجرات: ٩.

فهذه الآية تثبت الحد على البغاة، وتبينه ما هو، وهو قتالهم حتى يرجعوا، ولكن بعد مراسلتهم ومحاولة إزالة ما دفعهم إلى الخروج من مظلمة أو شبهة أو خطأ فهم أو ما شاكل ذلك.

وإذا تمركز أهلُ البغي في جزءٍ من البلاد الإسلامية، ونصَّبوا قضاةً لهم يقضون بين الناس، وأقاموا حكاماً يحكمون الناس، مطبقين أحكام الإسلام، فإن حكم قضاتهم نافذ كحكم أهل العدل، وتصرفات حكامهم كتصرفات أهل العدل، ما دامت سائرة حسب أحكام الشرع. فإذا قدر الخليفة عليهم أو رجعوا إلى حظيرة الدولة كانت جميع أحكامهم نافذة، لأنها أحكام إسلامية من حكام نصبوا بناء على شبهة الخروج. وما دام القرآن اعتبرهم مؤمنين، وما داموا لا يصح أن يتعرض لهم إلا بما لا بد منه لتأديبهم فقط، فتصرفاتهم كلها تعتبر كتصرفات أي مسلم ممن هم في طاعة الخليفة وتحت سلطان الدولة، وقتالهم إنما هو حد من حدود الله كحد السرقة، ولا يقلّل ذلك من اعتبارهم واعتبار أحكامهم ما داموا مسلمين ويطبقون الإسلام.

إستعانة البغاة بالكفار

يحرم على أهل البغي ـ كما يحرم على سائر المسلمين ـ الاستعانة بالكفار على قتال المسلمين، سواء أكانوا أفراداً أم دولة. لأنه إذا كان يحرم قتال المسلم للمسلم فإن حرمة استعانة المسلم بالكافر لقتال المسلم أشد. وإذا كان الله اعتبر قتال المسلم للمسلم كالكفر في عظم الذنب فقال ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» فإن الاستعانة بالكافر على المسلم أشد. إلا أنه مع حرمة ذلك لا يخرج أهل البغي عن كونهم مؤمنين، ولا يغير حكم الله في حقهم، فيبقون معتبرين بغاة، ويعاملون معاملة البغاة ولو استعانوا بالكفار.

أما الكفار الذين استعانوا بهم فإن حكمهم يختلف باختلاف أحوالهم. فإن استعان أهل البغي بالكفار لمساعدتهم في الحرب، وأمنوهم، أو عقدوا لهم ذمة، فإنهم يظلون كفاراً محاربين في نظر الإسلام، ولا يؤخذ في الاعتبار تأمين البغاة لهم، ولا عقدهم للذمة، لأنها خاصة بالخليفة المبايع بيعة شرعية وهم لا يملكون ذلك. ولهذا يقاتل المسلمون البغاةَ قتالَ تأديبٍ.

أمَّا الكفارُ المحاربون الذين معهم فإنهم يُقاتَلون قتال

حرب، ويجاهَدون جهاداً شرعياً، ويحارَبون حرباً لا هوادة فيها. وتطبق في حقهم حالة الحرب، فيؤخذ أسيرهم أسيراً، ويعامل معاملة الأسرى، وتؤخذ أموالهم غنائم، ويطبق في حقهم جميع أحكام الجهاد، وكل ما ينطبق على أهل الحرب.

وكذلك الحال إذا كان هؤلاء الكفار مستأمنين، لأنهم إذا أعانوا البغاة فقد نقضوا عهدهم وصاروا كأهل الحرب. إلا أن هذا يطبق عليهم إذا فعلوا ذلك مختارين طائعين، أي إذا أعانوا البغاة مختارين، أما إذا أعانوهم مكرهين خوفاً من أذاهم وبطشهم فإنهم حينئذ يعاملون معاملة البغاة، لا معاملة المحاربين.

أما إن كان الكفار الذين استعان بهم البغاة من أهل الذمة فإن إعانتهم لهم لا تخرجهم عن كونهم من أهل الذمة، سواء أعانوهم مختارين أو مكرهين، لأنهم رعية من رعايا الدولة الإسلامية، فيطبق في حقهم حكم البغاة، ويقاتلون قتال تأديب لا قتال حرب. ولا يقال إنهم في إعانتهم على الدولة الإسلامية نقضوا عهدهم، فإن محل ذلك لو أعانوا كفاراً أو دولة كافرة على الدولة الإسلامية، وبإعانتهم البغاة لا يكونون قد نقضوا عهدهم، لأن عهدهم

هو عقد ذمة لهم في أعناق المسلمين، ولأن عهدهم ليس عهداً مؤقتاً كالمستأمنين، بل هو عهد مؤبد، لا يجوز نقضه لخوف الخيانة منهم، ولا يجوز نقضه لإعانتهم مسلمين على مسلمين.

أما إذا خرج أهل الذمة وحدهم على الدولة وحاربوها، فإنهم حينئذ يكونون قد نقضوا عهدهم المؤبد وصاروا أهل حرب، فيقاتلون قتال حرب، وتطبق في حقهم جميع أحكام الحرب. وإذا جرى التغلب عليهم وسحقهم فإنهم يعاملون معاملة الكفار المحاربين: فأموالهم غنائم، وأسراهم أسرى حرب، وللإمام أن يفعل بهم ما يفعله بأهل الحرب.

وقد اختلف الحكم مع الذميين باختلاف الواقع الذي يكونون فيه، وإن لكل واقع حكماً ينطبق عليه في الإسلام.

حد المرتد

المرتد هو الراجع عن دين الإسلام . ومن ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء، وكان بالغاً عاقلاً، دعي إلى الإسلام ثلاث مرات ، وضيق عليه ، فإن رجع وإلا قتل . قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]. وقال رسول الله ﷺ: « من بدل دينه فاقتلوه » . أما قتل الرجال فظاهر من الحديث ، وأما قتل النساء فلعموم الحديث لأنه قال : « من بدل » ومن هي من ألفاظ العموم . وأيضاً فقد أخرج الدارقطني والبيهقي عن جابر : « أن أمَّ مروان ارتدت فأمر النبي ﷺ بأن يعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلا قتلت » .

وأما عدم صحة الردة من الصبي والمجنون فلأنهما غير مكلفين فلا يحدّان حد المرتد .

وأما أن المرتدّ يستتاب ثلاثاً فلحديث أم مروان أن النبي ﷺ أمر أن تستتاب . وذلك ما سار عليه عمر ، فعن محمد بن عبد الله بن عبد القارىء قال : « قدم على عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى ، فسأله هل من مغربة خبر ؟ قال : نعم ، كفر رجل بعد إسلامه . قال فما فعلتم به ؟ قال : قربناه فضربنا عنقه . فقال عمر : هلا حبستموه ثلاثاً ، وأطعمتموه كل يوم رغيفاً ، واستتبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله ؟ اللهم إني لم أحضر ولم أرض إذ بلغني » . وسار على ذلك من قبل

(١) البقرة : ٢١٧ .

عمر أبو بكر . أخرج الدارقطني والبيهقي : « أن أبا بكر استتاب امرأة يقال لها أم قرفة كفرت بعد إسلامها فلم تتب فقتلها » ثبت أن الرسول ﷺ استتاب المرتد ، وكذلك استتابه من بعده أبو بكر وعمر . وعليه يستتاب المرتد قبل قتله .

وأما استتابته ثلاثاً فالثلاث ليست قيداً وإنما هي أقل ما يحصل فيه الاعذار عادة ، وإلا يجوز أن يستتاب أكثر لأنَّ المقصود أنْ يعرض عليه الإسلام ليرجع إليه ويعطى المدة الكافية للرجوع . ويروى أن أبا موسى استتاب المرتد الذي طلب منه معاذ قتله وقتله ، استتابه شهرين قبل قدوم معاذ . وروي عن عمر أن مدة الاستتابة ثلاثة أيام ، فإن تاب قبلت توبته ولم يقتل .

غير أن التوبة تقبل من المرتد إذا لم تتكرر ردته أما من تكررت ردته فلا تقبل توبته بل يقتل سواء تاب أم لم يتب لقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا ﴾ [1] فقول الله : ﴿ لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا ﴾ [2] معناه لا يقبل

---

(١) النساء : ١٣٧ .

الله توبتهم ، وكذلك الدولة لا تقبل توبتهم .

روى الأشـرم عن ظبيـان بن عمـارة « أن رجـلاً من بني سعد مر على مسجد أبي حنيفة فإذا هم يقرأون برجز مسيلمة ، فرجع إلى ابن مسعود فذكـر ذلك لـه ، فبعث إليهم فأتي بهم فاستتابهم فتابوا فخلى سبيلهم ، إلا رجـلاً منهم يقال لـه ابن النواحة قال : قد أتيـت بك مرة فزعمت أنك قد تبت وأراك قد عدت ، فقتله » . والذي يقتل المرتد هو الدولة بحكم حاكم ، فإن قتله أحد من المسلمين عمداً فعليه القصاص كقتل أي كافر من رعايا الدولة .

والمرتد هـو من كفر بعـد إسلامـه ، فكل من كفـر بعد إسـلامه يكـون مرتـداً . ويكفر المسلم بـأربـع : بـالاعتقـاد ، والشك ، والقول ، والفعل .

أما الاعتقاد فإن فيه ناحيتين : إحداهما التصديق الجازم بما جاء النهي الجازم عنه أو الأمر الجازم بخلافه ، كالاعتقاد بأن لله شريكاً ، أو الاعتقاد بأن القرآن ليس كلام الله . والناحية الثانية إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة كإنكار الجهاد ، وإنكار تحريم شرب الخمر ، وإنكار قطع يد السارق وما شاكل ذلك .

وأما الشك فإنه الشك في المعتقدات وكل ما كان دليله قطعياً . فمن شك بأن الله واحد ، أو شك بأن محمداً رسول ، أو شك بجلد الزاني أو ما شابه ذلك، فقد كفر .

وأما القول فإن المراد به القول الذي لا يحتمل أي تأويل . فمن قال إن المسيح ابن الله ، ومن قال إن الإسلام جاء به محمد من عنده ، أو ما شاكل ذلك ، فإنه يكفر بكل تأكيد . وأما القول الذي يحتمل التأويل فلا يكفر قائله . ولو كان القول يحتمل الكفر تسعة وتسعين في المائة ، ويحتمل الإيمان واحداً في المائة فإنه يرجح جانب الواحد على التسعة والتسعين لأنه جانب الإيمان ، إذ بوجود هذا الواحد وجد احتمال التأويل فلا يكفر ، إذ لا يعد كافراً إلا إذا كان القول كفراً بشكل جازم .

وأما الفعل فالمراد به الفعل الذي لا يحتمل أي تأويل بأنه كفر . فمن سجد للصنم ، وصلى بالكنيست أو بالكنيسة صلاة غير إسلامية . فإنه يكفر ويرتد عن الإسلام . لأن الصلاة ركن من أركان الإسلام ومن خالف أركان الإسلام فقد ارتدَّ عن الإسلام بمخالفة ما أمر الله به .

وأما الفعل الذي يحتمل التأويل فإنه لا يكفر فاعله . فمن دخل الكنيسة لا يكفر لأنه يحتمل أن يكون دخلها لغرض

من الأغراض التي لا تخالف الشرع . ومن قرأ في الإنجيل لا يكفر لأنه يحتمل أن يكون قرأه ليطلع عليه ، ويحتمل أن يكون قرأه معتقداً به وهكذا . فكل فعل يحتمل التأويل لا يكفر فاعله ولا يكون مرتداً إذا فعله .

وتثبت الردة بما تثبت به الحدود غير الزنا ، وهي شهادة رجلين عدلين أو رجل وامرأتين ، أي البينة الشرعية لأنه لم يرد نص خاص بها .

أموال المرتد

المرتد قبل استتابته يملك ماله ويملك ما يكسبه . فإذا عرض عليه الإسلام وأبى وقتل ، أو مات بعد الردة من غير قتل فإنه يبدأ بقضاء دينه ، ونفقة زوجته ومن تجب عليه نفقتهم ، لأن هذه الحقوق لا يجوز تعطيلها . فإن وفى ماله بها ولم يبق شيء من ماله فقد انتهى الأمر ، وإن بقي من ماله شيء فهو فيء[1] ، يجعل في بيت المال مع أموال الدولة كأموال الفيء سواء بسواء .

وكذلك الحال إن لحق بدار الحرب بأن فر لدولة من الدول الكافرة . إلا أنه إن فر لدولة كافرة توضع أمواله تحت يد

(١) الفيء : الخراج . الغنيمة .

أمين (تجمد بقرار من الدولة) وتجري محاولة لاستتابته ، فإن لم تفد المحاولة وأصر على الردة يعتبر مستحقاً للقتل فيعـامل معاملة المقتول ويكون ماله فيئاً . والدليل على ذلك ما فعله أبو بكر بالمرتدين فـإنه قـاتلهم وقتلهم واستباح دمـاءهم وأموالهم على ارتـدادهم ، وكانت أمـوالهم غنائم ، ووافقـه على ذلك سـائر الصحـابة . ولهـذا لو أن أهـل بلد ارتدوا عن الإسـلام فقد صاروا دار حرب في اغتنام أموالهم وأخذ أسراهم وسبي ذراريهم ونسائهم ، وعلى الإمام قتالهم عملاً بما فعله أبو بكر رضي الله عنه ، لأن ذلك قد أجمع عليه الصحابة .

الجنايات

الجنايات جمع جناية . وهي لغةً التعدي على بدن أو مال أو عرض ، واصطلاحاً التعدي على البدن مما يوجب قصاصاً أو مالاً . وأطلقت على العقوبات التي توقع على هذا التعدي . فالجناية تطلق على نفس الجريمة ، وتطلق على العقوبة التي توقع على هذه الجريمة ، وتطلق على كسر السن كما تطلق على القتل العمد ، وتطلق على الجرح كما تطلق على القتل شبه العمد . وهكذا ، فكل واحدة منها يقال لها جناية ، وعقوبة كل واحدة منها جناية .

ومن أعظم الجنايات القتل ، ومن أعظم الجنايات أيضاً عقوبة القتل . ومن أبرز الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة تحريم القتل بغير حق . وتحريم القتل ثابت بالكتاب والسنة . أما الكتاب فقد قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ

ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا ﴾[1] .
وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ﴾[2] .
وقال تعالى : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[3] . فهذه الآيات قطعية الثبوت ، قطعية الدلالة في تحريم القتل ، فهو من الأحكام القطعية .

وأما السنة فعن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » . وعن السيدة عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « لا يحل قتل مسلم إلا في إحدى ثلاث خصال : زان محصن فيرجم ، ورجل يقتل مسلماً متعمداً ، ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عز وجل ورسوله » فالنصوص والأحاديث تدل على تحريم القتل . وحرمته مما هو معلوم من الدين بالضرورة .

---

(١) الإسراء: ٣٣١.
(٢) النساء : ٩٢.
(٣) النساء : ٩٣.

أوجه القتل

والقتل على أربعة أوجه : عمد ، وشبه العمد ، وخطأ ، وما أجري مجرى الخطأ .

أما العمد فواضح من قوله تعالى ﴿ **ومن يقتل مؤمناً متعمداً** ﴾ .

وأما شبه العمد فواضح مما روى عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال : « إلا أن دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها » .

وأما الخطأ فواضح من قوله تعالى : ﴿ **وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً** ﴾ .

وأما ما أجري مجرى الخطأ فإنه قسم من الخطأ إلا أنه لا ينطبق عليه تعريف القتل الخطأ فواقعه غير واقع الخطأ . إذ الخطأ تصحبه إرادة الفعل من حيث هو ولكنه يخطىء في الجهة التي يقع عليها الفعل ، أما ما جرى مجرى الخطأ فإنه لا تصحبه إرادة الفعل مطلقاً ، فالفعل يقع منه على غير إرادته ، فكان واقعه غير واقع الخطأ .

القتل العمد

القتل العمد هو أن يضرب شخص شخصاً بشيء ، الغالب أن يقتل بمثله ، أو يفعل شخص بشخص فعلاً الغالب من ذلك الفعل أن يقتل به . ويدخل تحت هذا ثلاثة أنواع :

أحدها : أنْ يضرِبَهُ بما قتل غالباً كالسيف والسكين والمسدس والقنبلة وما شاكل ذلك من الأشياء التي تقتل غالباً . أو أن يضربه بمثقل كبير يقتل بمثله سواء كان من حديد كالسندان والمطرقة أو كان حجراً ثقيلاً أو صخرة كبيرة أو خشبة ضخمة أو ما شاكل ذلك . فهذه يعتبر القتل فيها من نوع القتل العمد وتطبق عليه أحكام العمد .

النوع الثاني : أن يضربه بما لا يقتل غالباً ولكن اقتران شيء آخر به يجعله مما يقتل غالباً ، كالعصا إذا كانت فيها حديدة مثقلة أو كانت قد دق في رأسها الثقيل مسامير كبيرة ، أو تكرر الضرب بها تكراراً يقتل غالباً . وكالحجر إذا كان قد حددت أطرافه بحيث غدا كالسكين أو تكرر الضرب به تكراراً يقتل غالباً . فهذه وأمثالها يعتبر القتل فيها من نوع القتل العمد .

النوع الثالث : أن يفعل به فعلاً ، الغالب من ذلك

الفعل أن يقتل به ، وذلك كأن يربط عنقه بحبل ويشنقه ، أو أن يلقيه من شاهق كرأس جبل أو بناية عالية أو من قطار أو من سيارة مسرعة ، أو أن يلقيه في البحر إلقاءً يغرق منه ، أو أن يلقيه في النار ، أو أن يجمع بينه وبين أسد أو نمر في مكان ضيق كقفص مثلاً ، أو أن يحبسه في مكان ويمنع عنه الطعام والشراب حتى يموت ، أو أن يسقيه سماً ، أو أن يطعمه شيئاً قاتلاً ، أو أن يدفع إلى قتله بما يقتل غالباً كأن يكره رجلاً على قتل آخر فيقتله فيكون هو القاتل مع القاتل المباشر ، وهكذا ، فإن كل فعل يكون الغالب منه القتل يعتبر من القتل العمد .

عقوبة قتل العمد

حكم القتل العمد بجميع أنواعه أن يقتل القاتل ، أي يجب في القتل العمد القود ، وهو قتل القاتل جزاء على ارتكابه القتل العمد ، إذا لم يعفُ أولياء المقتول . فإن عفوا فدية مسلمة إلى أهله إلا أن يصّدّقوا . والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ﴾ [1] وقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ [2] وقوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [3] .

(١) الاسراء : ٣٣ . (٢) البقرة: ١٧٨ . (٣) البقرة : ١٧٩ .

والقصاص المماثلة أي قتل القاتل .

وروى أبو داود عن أبي شريح الخزاعي قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : « من أصيب بدم أو خبل ـ والخبل الجراح ـ فهو بالخيار بين إحدى ثلاث : إما أنْ يقتصَّ ، أو يأخذَ العقل[1] ، أو يعفو ، فإن أراد رابعة فخذوا على يديه » . وروى الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله (ص) قال: «من قتل متعمداً دفع إلى أولياء المقتول فإن شاءوا قتلوه وإن شاؤوا أخذوا الدية وهي ثلاثون حِقة[2] وثلاثون جذعة[3] وأربعون خَلِفة[4] ، وما صولحوا عليه فهو لهم » . فهذه الأدلة صريحة الدلالة بأن حكم قاتل العمد القود أي أن يقتل القاتل ، أو يأخذ الولي الدية ، أو يعفو .

وأما قتل المسلم بالكافر فإنه يفرق فيه بين الكافر الحربي الذي لم يعط أماناً ، لا عاماً مع دولته ، ولا خاصاً له ، وبين الكافر الذمي والكافر المستأمن .

أما الكافر الحربي الذي لم يعط أماناً فإنه لا يقتل به لا

---

(١) العقل : الدّية .

(٢) حقّه : من الإبل ما كان لها ثلاث سنين وقد دخلت في الرابعة .

(٣) جِذَعة : أنثى الجذَع وهو في الظلف والحافر في السنة الثالثة ، وفي الخفّ في السنة السادسة .

(٤) خَلِفة : جمعها خلِف : وهي الحوامل من النوق .

مسلم ولا ذمي ، سواء أكان محارباً بالفعل كما كانت قريش مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، أو كان غير محارب بالفعل كما كانت سائر القبائل قبل إعلان الرسول الحرب عليها . لأن المحارب بالفعل لا خلاف في أن المسلم يقتله حيثما وجده ، وأنَّ دَمَهُ هَدْرٌ .

وأما غير المحارب بالفعل فإنه إن لم يكن معاهداً إذا قتله المسلم لا يقتل به ، وإنما عليه فقط نصف دية المسلم ، لما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : « عقل الكافر نصف عقل المسلم » لأننا لم نعلن الحرب عليه وحالة الحرب الفعلية غير قائمة بيننا وبينه . فلا يقتل مسلم بكافر حربي غير معاهد مطلقاً ، بدليل أن الرسول (ص) قد صرح في حديثه بأن المسلم لا يقتل بالكافر ، والكافر المعاهد لا يقتل بالكافر . فقد روى أحمد عن علي (ع) أن النبي ﷺ قال : « ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » . وصح عنه ﷺ أنه قال : « لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده » . ومعنى الحديث لا يقتل مؤمن بكافر حربي ولا يقتل كافر معاهد بكافر حربي ، أي لا يقتل مسلم بكافر ولا كافر ذو عهد بكافر لا عهد له أي بكافر حربي ، لأنَّ المعاهِدَ، مستأمناً كان أو ذمياً، كافر. وهذا دليلٌ على أنَّ

المسلمَ والمعاهدَ لا يقتلان بالكافر الحربي .

أما الكافرُ غير الحربي فإنه إما أن يكون ذمياً أو مستأمناً .
فإن كان الكافر ذمياً فإنه يعامل معاملة المسلم في صيانة دمه وماله وعرضه . ودمه حرام على المسلمين كدم المسلم . روى البخاري عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال : « من قتل معاهداً لم يرِح[1] رائحة الجنة ، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً » . فدل الحديث على تحريم قتل المعاهد وتشديد الوعيد على قتله وتخليد قاتله في النار وتحريم الجنة عليه . وأخرج البيهقي من حديث عبد الرحمن البيلماني : « أن رسول الله ﷺ قتل مسلماً بمعاهد وقال : « أنا أكرم من وفَّى بذمته » . وهذا الحديث يدل على أن من قتل معاهداً قتل به ، وأن المسلم يقتل بالكافر الذمي .

وقد أخرج الطبراني «أن عليّاً (ع) أتي برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة وقامت عليه البينة فأمر بقتله ، فجاء أخوه فقال : إني قد عفوت ، قال : فلعلهم هددوك وفرقوك وقرعوك . قال : لا» .

وروى الترمذي عن أبي جحيفة قال : « قلت لعلي هل

---

(١) يرِحْ : راح الشيء : وجد ريحه .

عندكم شيء من الوحي ما ليس في القرآن ؟ فقال : لا ، والذي فلق الحب وبرأ النسمة إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن وما في هذه الصحيفة. قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال : العقل وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » .

وما رواه أحمد وأبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده » فإنه يحمل فيهما المطلق بالمقيد ، فيكون الحديث قد ذكر في الشطر الأول منه نصاً مطلقاً هو « لا يقتل مسلم بكافر » ، وذكر في الشطر الثاني نصاً مقيداً . ودل النص على القيد بدلالة الاقتضاء وهو « ولا ذو عهد في عهده» أي ولا يقتل كافر ذو عهد بكافر، وحذف كلمة كافر من الشطر الثاني من قبل الاكتفاء لأنها ذكرت في الشطر الأول . فقوله لا يقتل كافر بكافر ووصف الكافر الأول بأنه ذو عهد يقتضي أن يكون الكافر الثاني مقيداً بأنه حربي ، وعليه فإنه يحمل الكافر في الشطر الأول وهو المطلق على الكافر في الشطر الثاني وهو المقيد ، فيكون معنى الحديث : لا يقتل مسلم بكافر حربي ولا معاهد بكافر حربي .

وأما الكافر المستأمن فإنه يعامل معاملة الذمي من أنه

يحرم دمه ويقتل المسلم به ، وذلك لأن حديث عبد الله بن عمر ذكر المعاهد ، وحديث البيلماني ذكر المعاهد ، والمستأمن معاهد ، فكما يطلق على الذمي معاهد يطلق على المستأمن معاهد ، سواء أكان أمانه له وحده أو أمانه مع دولته أماناً عاماً لرعاياها ، فإنه كله يعامل معاملة الذمي ما دام في دارنا ، لأنه بأخذه الأمان عصم نفسه وماله وعرضه ، فيحرم على المسلمين قتله بدليل الاتفاق عليه بين أهل الإسلام . قال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ﴾[1] فإذا قتله مسلم قتل به كالذمي سواء بسواء . ويؤيد ذلك أن حكم قتله خطأ هو نفس الحكم على قتل المسلم كما ورد في القرآن لقوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[2] . وهذا يدلّ على أن قتله عمداً كقتل المسلم العمد .

وأما آية ﴿ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ﴾[3]

---

(١) التوبة : ٦ .

(٢) النساء : ٩١ .

(٣) البقرة ١٧٨.

فإن منطوقها يدل على أن الحر إذا قتل حراً يقتل به ، والعبد إذا قتل عبداً يقتل به ، والأنثى إذا قتلت أنثى تقتل بها ، ولا دلالة في منطوق الآية على غير هذا . . . إلا أنَّ مفهومَ المخالفة في الآية يدل على أن الحر إذا قتل عبداً لا يقتل به ، وأن الذكر إذا قتل أنثى لا يقتل بها . ومفهوم المخالفة مفهوم صفة لا مفهوم لقب ، فيعمل به إذا لم يرد نص آخر يلغيه . أما إذا ورد نص يلغيه فيعطل المفهوم ولا يعمل به . ولا يعتبر النص الذي ألغى المفهوم ناسخاً للمفهوم لأن النسخَ إنما يكون للمنطوق ، أما المفهوم فإن النص يعطله . فمثلاً قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾[1] يدل مفهوم المخالفة فيه على أنه إن لم يردن تحصناً يجوز إكراههن على البغاء ، ولكن هذا المفهوم قد ألغي وعطل بنص يدل على خلافه وهو قوله تعالى ﴿ **ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ فإنَّ هذا النص عَطَّلَ مفهومَ المخالفةِ لآية ﴿ **ولا تكرهوا** ﴾ وألغاه . ومثل قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾[2] فإن مفهوم المخالفة للآية أن يؤكل الربا

(١) النور: ٣٣.
(٢) آل عمران : ١٣٠.

إذا لم يكن أضعافاً مضاعفة، إلا أن هذا المفهوم يلغى ويعطل ولا يعمل به ، لأن هناك نصاً يدل على خلافه وهو قوله تعالى ﴿ **وأحل الله البيع وحرم الربا** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **فإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم** ﴾ . وآية ﴿ **الحر بالحر** ﴾ من هذا القبيل ، فإن الله تعالى يقول ﴿ **كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى** ﴾ فإن مفهوم المخالفة لها أن الحر لا يقتل بالعبد ، وأن الذكر لا يقتل بالأنثى . وبقي الاستدلال بالأحاديث الصحيحة الدالة على أن الحر يقتل بالعبد وأن الذكر يقتل بالأنثى .

وعلى ذلك فإن حديثَ ابن مسعود « النفس بالنفس » عام ، فأي نفس قتلت فإنه يقتل قاتلها فيكون القود إنساناً بإنسان ، أو نفساً بنفس ، فمن قتل نفساً قتل بها ذكراً كان أم أنثى ، حراً أم عبداً ، مسلماً أم كافراً .

وهذه النصوص في قتل النفس بالنفس عامة فتنطبق على كل نفس إلا ما جاء النص مستثنياً له فيستثنى . وبمراجعة النصوص يتبين أنه لم يرد نص يستثني قتل القاتل العمد إلا نصاً واحداً يستثني الأب والأم إذا قتل أي منهما ابنه أو ابنته وإن سفل . فلا يقتل الأب بولده ولا يقتل الجد بولد ولده وإن نزلت درجته ، وسواء في ذلك ولد البنين أو ولد البنات . وكذلك لا

تقتل الأم بولدها ولا الجدة بولد ولدها وإن نزلت درجته ، سواء في ذلك ولد البنين أو ولد البنات . والدليل على ذلك ما رواه عمر بن الخطاب وابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لا يقتل والد بولده » . وهذا نص صريح ويعتبر من الحديث المشهور .

وأما قتل الولد بأبيه وأمه فإنه لم يرد نص صحيح باستثنائه فيقتل به عملاً بعموم النصوص . فإذا قتل الولد أباه وإنْ علا فإنه يقتل به . وإذا قتل الولد أُمَّهُ وإنْ علت فإنه يقتل بها ، لعموم قوله ﴿ **كتب عليكم القصاص في القتل** ﴾ ولعدم ورود نص صحيح يخصصه في غير الابن كما ورد نص يخصصه بغير الأب .

وأما ما روي عن سراقة عن النبي ﷺ أنه قال « لا يقاد الأب من ابنه ولا الابن من أبيه » فإن هذا الحديث لم يرد في كتب السنن المشهورة . ويقول الفقهاء بأنه لا يظن أن له أصلاً . وما دام الحديث لم تثبت صحته فإنه لا يصح الاستدلال به ولا يخصص به العموم . وفوق ذلك فإنه روي عن سراقة نفسه « أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقيد الأب من ابنه ولا يقيد الابن من أبيه » وقد رواه الترمذي . وهذا يعارض الحديث الأول ، ولا يعلم تاريخهما فلا يمكن أن

يدعي النسخ ، ولا يمكن الجمع بينها لأنهما متعارضان تعارضاً تاماً ، فهما إذاً حديثان متدافعان فيجب اطراحهما والعمل بالنصوص الصريحة الواضحة .

عقوبة القتل شبه العمد

وأما حكم القتل شبه العمد فدية مغلظة(١) ، وهي مائة من الإبل ، أربعون منها في بطونها أولادها ، وذلك لما روى أحمد وأبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : « عقل شبه العمد مغلظ مثل العمد ، ولا يقتل صاحبه ، وذلك أن ينزو الشيطان بين الناس فتكون دماء في غير ضغينة ولا حمل السلاح » . وروى البخاري عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال : « إلا أن قتيل الخطأ شبه العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الأبل ، منها أربعون في بطونها أولادها » .

عقوبة القتل الخطأ

القتل الخطأ على نوعين : أحدهما أنْ يفعلَ فعلاً لا يريد به إصابة المقتول فيصيبه ويقتله : كأن يرمي صيداً فيصيب

---

(١) مُغلظة : مُشدَّدة .

إنساناً فيقتله ، أو يفعل فعلاً فيؤول هذا الفعل إلى قتل شخص لم يكن قاصداً قتله، سواء كان الفعل الذي فعله مما يجوز له فعله أو لا يجوز، وذلك كأن يرجع في السيارة إلى الخلف فيقتل شخصاً لم يكن يراه، أو كأن يقصد قتل شخص فيصيب شخصاً غيره فيقتله، فإنه يكون من نوع القتل الخطأ. النوع الثاني من الخطأ: أن يقتل شخصاً يظنه كافراً حربياً، ويكون هذا الرجل قد أسلم وكتم إسلامه لأنه لم يقدر على إعلان إسلامه فيكون هذا القتل من نوع القتل الخطأ أيضاً .

هذان النوعان يمثلان القتل الخطأ فكل ما دخل تحتهما فهو قتل خطأ .

وأما حكم القتل الخطأ ففيه تفصيل ، فإن كان من النوع الأول من الخطأ وهو أن يفعل فعلاً لا يريد به إصابة المقتول فإنه في هذه الحال يجب فيه الدية مائة من الإبل ، وتجب فيه الكفارة عتق رقبة ، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين .

وإن كان من النوع الثاني وهو قتل كافر وظهر بعد ذلك أنه مسلم يكتم إسلامه ، فإنه في هذه الحال تجب فيه الكفارة فقط ولا تجب الدية . ودليل ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ

لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[1] . في هذه الآية قال الله تعالى : ﴿ **ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أنّ يصدقوا** ﴾ فهذا يدل على أن عقوبة القتل الخطأ هي الدية والكفارة معاً ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المقتول مسلماً أو كافراً له عهد بدليل قوله تعالى في الآية ذاتها : ﴿**وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين** ﴾ . وفي هذه الآية أيضاً قال الله تعالى : ﴿ **فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة** ﴾ وهذا يدل على أن من كان من قوم عدو للمسلمين وهو مؤمن : فتحرير رقبة مؤمنة فقط ، ولم يذكر غيرها مع أنه ذكر الدية مع تحرير الرقبة في الآية التي قبلها

---

(١) النساء: ٩٢.

والآية التي بعدها ، مما يدل على أن الحكم في هذه يختلف عنها ، كما دل على أن الحكم في هذه الحالة هو كفارة فقط ، أي تحرير رقبة مؤمنة أو صيام شهرين متتابعين ، وهذا هو دليل الحالة الثانية . فتكون الآية كلها دليلاً على القتل الخطأ .

ما أجري مجرى الخطأ

ما أجري مجرى الخطأ هو أن يصدر من الشخص فعل بغير إرادته فيتسبب عنه قتل شخص : وذلك كأن ينقلب نائم على شخص فيقتله ، أو يقع أحد على آخر من علو فيقتله ، أو يصيبه العثار فيقع على شخص فيقتله ، أو يلعب بالسلاح فيفلت منه جبراً فيقتل إنساناً ، أو يتعطل شيء في السيارة ولا يقدر السائق على توقيفها فتقتل شخصاً. . . أو ما أشبه ذلك من الأفعال التي تجري مجرى الخطأ ، إلّا أنّ الفعل قد وقع جبراً من الفاعل .

وهذا يشبه النوع الأول من القتل الخطأ . فالرجوع بالسيارة إلى الخلف قتل خطأ ، ويشبهه في ذلك تعطل شيء في السيارة وانفلاتها من سائقها فيكون قتلاً خطأ ، وكذلك إصابة الإنسان حين رمي الصيد خطأ ، وكذلك اللعب بالسلاح وقتل إنسان قتل خطأ ، فالشبه بينهما واضح ، سوى أن الخطأ

حصـل وفي الفعل إرادة من الفـاعـل ، أما مـا أُجْـرِي مجـرى الخطأ فإنه لم تحصل إرادة من الفاعل مطلقاً ، ولهذا لم يعتبر أنه خطأ بل أجري مجرى الخطأ . ولهـذا فإن حكمـه كحكم القسم الأول من الخطأ ، أي تجب فيه الدية مائة من الإبل ، وتجب فيه الكفارة وهي عتق رقبة ، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين .

الشريك للقاتل والمساعد له

مما لا شـك فيه أن الجماعة تقتل بالواحد، لأن نـص الأحاديث التي جاءت في عقوبة القاتل تشمل الواحـد وتشمل الجماعة . فقول الرسـول ﷺ : « من قتل لـه قتيل فهـو بخير النظرين : إما أن يفتدي وإما أن يقتل » يشمل مـا إذا كان قـد قتل القتيل واحد أو قتله جماعة . وقد سأل عمر عليّاً عن قتل الجماعة بالواحد فقال له : أرأيت لو أن جماعة سـرقت متاعـاً أكنت قاطعهم جميعاً ؟ قال : بلى . قال : فكذلك القتل » . فـإذا اشترك جمـاعة ، اثنـان أو أكثر ، في قتـل واحد عـوقبوا جميعاً فيقتلون جميعاً ولو كان المقتول واحداً .

أما معنى الشراكة في القتل فإنه يتوقف على دور الشريك في القتل . فإن اشترك في ضرب المقتول كان شريكاً في القتل

قطعاً ، أما إن لم يشتركْ في الضرب فينظر فيه : فإن كان مسهلاً للقتل كأن أمسك بالمقتول فضربه القاتل ، أو أحضره للقاتل ، أو ما شاكل ذلك ، فإنه لا يعتبر شريكاً بل معاوناً فلا يقتل وإنما يحبس . وقد أخرج الدارقطني عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « إذا أمسك الرجل للرجل وقتله الآخر يقتل الذي قتل ، ويحبس الذي أمسك » . وهذا صريح في أن المساعد والمعين لا يقتل وإنما يحبس ، ولكنه يحبس مدة طويلة حتى ثلاثين عاماً . وعلي بن أبي طالب (ع) يقول بحبسه حتى يموت . فقد روى الشافعي عن علي (ع) « أنه قضى في رجل قتل رجلاً متعمداً وأمسكه آخر ، قال : يقتل القاتل ويحبس الآخر في السجن حتى يموت » . وهكذا كل من كان ليس بشريك يحبس ولا يقتل ، أما الشريك فيقتل قطعاً مهما كان دوره في الشراكة . وعليه فالشريك المباشر والشريك المحرض والشريك المدبر والشريك المتآمر ، كل هؤلاء يعتبرون شركاء لأنهم قاموا بفعل القتل ، سواء اشتركوا بالضرب أو اشتركوا في تدبير القتل لأن عملهم عمل من أعمال القتل . وكل من يعتبر عمله شراكة في القتل يقتل كالقاتل المباشر . ولكن المسهل لا يعتبر مشاركاً ، لا بشكل مباشر ولا بشكل غير مباشر، والحديث دليل على ذلك .

كيفية قتل القاتل

الصحيح أنه يجوز أن يقتل القاتل بأي شيء يكون أكثر إحساناً في القتل . والقتل بالسيف ليس شرطاً ، فيجوز أن يقتل بالسيف وبالشنق وبإطلاق النار وبغير ذلك . وليس هناك إلا شرطٌ واحدٌ وهو إحسانُ القتلِ ، أي أن يكون القتل بخير أداة تسهل عليه الموت . أخرج مسلم عن شداد بن أوس أن النبي ﷺ قال : « إذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة » . فالمطلوب هو إحسان القتل ، ولم يصح نص بآلة معينة للقتل . وأما حديث « لا قود إلا بالسيف » فإن جميع الطرق التي روي بها ضعيفة حتى قيل إنه حديث منكر ولا يصح أن يكون دليلاً .

أما متى يتم القتل فإنَّ الأفضلَ أن لا يبادر بتنفيذ الحكم فوراً ، بل يمهل المدة التي يجري فيها اليأس من عفو أهل الدم ، لأنهم مخيرون بين القتل والدية والعفو ، ولا بد أن يعطوا مدة يختارون فيها ، لا سيما وأن الشارع قد حض على العفو فالله تعالى يقول : ﴿ **فمن عفي له من أخيه شيء** ﴾ أي من عفا له أخوه في الدين من أولياء الدم عن شيء من حقهم في القصاص ولو واحداً إن تعددوا وجب اتباعه وسقط القصاص . والرسول ﷺ يقول : « من قتل له قتيل فهو بخير

النظرين : إما أن يعفو وإما أن يقتل » . وعن أنس قال : « ما رفع إلى رسول الله ﷺ أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو » . فلأجل أن يكون أمام أهل الدم مجال للعفو أو لأخذ الدية فإن الأولى أن يؤخر تنفيذ الحكم مدة ينتهي بها الأمر إلى حالٍ معينةٍ من القتل أو أخذ الدية أو العفو .

أما من هم الذين يخيرون بين القتل والدية والعفو فهم ورثة القتيل ، فالمستحق للدم هم جميع ورثة القتيل من غير فرق بين الذكر والأنثى والسبب والنسب ، فيكون القصاص لهم جميعاً ، ولا يكون للعاقلة[1] ، لأن القتل العمد تجب فيه الدية في مال القاتل ولا تجب على العاقلة ،ولأن دية القتيل هي لورثته وليست للعاقلة ، ومن هنا كان العفو للورثة دون سواهم ، فأي واحد منهم عفا فقد سقط القصاص .

الدية

الدية قسمان : دية مغلظة وهي مائة من الإبل ، أربعون منها في بطونها أولادها . وتؤخذ في القتل العمد إذا اختار الولي العقل أي الدية . وهي أيضاً عقوبة القتل شبه العمد .

---

(١) العاقلة : هم عصبة الرجل الذين لا يرثون إلا بقية الميراث وهم إخوته وأعمامه وإن سفلوا .

أما القسم الثاني فهو الدية من غير تغليظ وهي مائة من الإبل ، وتؤخذ في القتل الخطأ وفي ما أجري مجرى الخطأ .
والدليل على ذلك ما رواه النسائي من أن عمرو بن حزم روى في كتابه أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن : « وإن الدية في النفس المؤمنة مائة من الإبل » وعن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتاباً، وكان في كتابه: «إن من اعتبط[1] مؤمناً قتلاً عن بيّنة فإنه قود إلا أن يرضي أولياء المقتول ، وإن في النفس الدية مائة من الإبل » . وعن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺقال : « ألا إن قتيل الخطأ شبه العمد ، قتيل السوط أو العصا ، فيه مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها » .
هذا في النعم (الإبل)، ولا تؤخذ من غيرها من النعم لأن النص جاء خاصاً بها، أي لا تؤخذ من البقر ولا الشِّياه ولا غيرهما لعدم ورود دليل عن الرسول ﷺ في ذلك.

هذا كله في دية النعم وهي دية الإبل . وأما دية النقد فقدرها في الذهب ألف دينار ، وفي الفضة اثنا عشر ألف درهم . أما الدليل على الدية من الذهب فهو ما رواه النسائي

---

(١) اعتبط الرجل : قتله ظلماً .

عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده « وعلى أهل الذهب ألف دينار » . وأما الدليل على الدية من الفضة فهو ما روي عن عكرمة عن ابن عباس « أن رجلاً قتل فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفاً » أي اثني عشر ألف درهم . فتدفع دية القتيل من النقد إما ألف دينار وإما اثنا عشر ألف درهم . ولا تدفع بغير ذلك من النقد لأن النص ورد بالذهب والفضة ويجب أن يتقيد بالنص .

والدينار الشرعي يساوي وزن (٤,٤٤ من الجرام) لأن الدينار مثقال من الذهب ووزن المثقال هو (٤,٤٤) جرام . والدرهم الشرعي هو (٦ دوانق و ١٦ حبة خرنوب) وهو في الجرام ٣,١٢ جرام . وعلى ذلك تكون دية القتيل من الذهب ٤,٤٤ × ١٠٠٠ = (٤٤٤٠) جراماً ذهباً . وتكون دية القتيل من الفضة ٣,١٢ × ١٢٠٠٠ = ٣٧٤٤٠ جراماً من الفضة . فدفع الذهب أو الفضة متعين ، ويمكن دفعها بالأوراق النقدية فتكون بما يعادل قيمة الذهب أو الفضة من هذه الأوراق .

أما من الذي يدفع الدية ففيه تفصيل : دية القتل العمد تكون في مال القاتل وليست على العاقلة . روي عن عمرو بن الأحوص أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله ﷺ فسمعه يقول « لا يجني جان إلا على نفسه : لا يجني والد على ولده ، ولا

مولود على والده » . وعن الخشخاش العنبري قال : أتيت النبي ﷺ ومعي ابن لي ، فقال : ابنك هذا ؟ فقلت : نعم . فقال : « لا يجني عليك ولا تجني عليه » . وعن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ « لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه » . فهذه الأحاديث دليل على أن قتل العمد لا تحمل فيه عاقلة القاتل دية المقتول .

ومثل ذلك المقر بالقتل فإن عاقلته لا تحمل الدية . عن عبادة بن الصامت « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا تجعلوا على العاقلة من دية المعترف شيئاً». وعن ابن عباس قال : « لا تحمل العاقلة عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً ولا ما جنى المملوك » .

وما عدا ذلك من القتل ، وهو شبه العمد ، والخطأ ، وما أجري مجرى الخطأ ، فإن الدية على العاقلة .

والعاقلة هم العصبات فقط . وأما غيرهم من الإخوة من الأم وسائر ذوي الأرحام والزوج وكل من عدا العصبات فإنهم ليسوا من العاقلة . والعاقلة هم عصبة الرجل ، وهم إخوته وأعمامه وأولادهم وإن سفلوا . وأما أبوه وأولاده فإنهم ليسوا من العاقلة ، والسبب في ذلك أن العاقلة هم العصبة الذين لا

يرثون إلا بقيـة الميراث . روى عمـرو بن شعيب عن أبيه عن جـده قال : قضى رسـول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم « أن عقل المرأة بين عصبتها من كانوا لا يرثون منها شيئاً إلا ما فضل عن ورثتها ، وإن قتلت فعقلها بين ورثتهـا » . والأب والأولاد يرثون ميراثاً أصلياً وليس تعصيباً . كذلك فإن الرسول ﷺ جعل الدية على العاقلة ولم يجعل على الولد شيئاً منها . فعن جابر « أن امـرأتين من هذيـل قتلت إحداهمـا الأخرى ولكـل واحدة منها زوج وولد ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دية المقتولة في عاقلة القـاتلة ، وبرأ زوجهـا وولدهـا ، قال : فقال عاقلة المقتولة : ميراثها لنا ، فقال رسـول الله ﷺ : لا ، ميراثها لزوجها وولدها » . فهذا صريـح بأن الـرسول لـم يجعل الولدَ من العاقلة ، ومثله الأب لأنه في معناه ، ولأن مال ولده كماله ، ولأن النبي ﷺ يقول « أنت ومالك لأبيك » . وعليه لا يكون الأب والابن من العاقلة في الدية .

والعاقلة هي العصبات ما عدا الابن والأب . من لم يكن له عاقلة أخذ من بيت المال ، لما ورد في حديث سهل بن أبي حشمة عن قتيل خيبر « فعقله النبي ﷺ من عنده » ، وفي حـديث عمرو بن شعيب « فـوداه بمائـة من إبل الصـدقـة » . وتضمين العاقلة الديـة مخالف لقـوله تعـالى ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ

وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ ﴾[1] . غير أن هـذه الآية عـامة وجـاءت أحاديث تضمين الدية للعاقلة فخصصتها ، فصـارت استثناء من عمـوم الآية ، وتخصيص الكتاب بالسنة جائز وواقع بغير شك .

والخلاصة أنَّ ديةَ القتلِ شبـه العمد والقتـل الخطأ ومـا جـرى مجـرى الخـطأ تجب على العـاقلة فقط ولا يجب على الورثة منها شيء ، فتدفعها العاقلة وحدها .

وعاقلة الرجل هم عشيرته : إخوته وأعمامـه وأولاد عمه حتى الجـد الثالث ، ويبـدأ بفخذه الأدنى ، فـإن عجزوا ضم إليهم الأقرب فالأقرب المكلف الذكر الحر من عصبـة النسب ثم من عصبة السبب . هؤلاء هم الذين يدفعون الـدية ، فـإن عجزوا أو لم يوجدوا فهي ، أي الدية ، على بيت المال .

وتؤخذ من جميع العاقلة بالتسـاوي ، وتؤخذ من القـادر ولا تؤخذ من العاجز .

وأما لمن تعطى هـذه الديـة فإنهـا تعطى لـورثة القتيـل فقط . ولا تعطى العاقلة منها شيئاً لحـديث جابـر المار ذكـره « فقال عاقلة المقتول : ميراثها لنا ، فقال رسول الله ﷺ : لا ، ميراثها لزوجها وولدها » .

---

(١) الأنعام : ١٦٤ .

التعـــزير

التعزير في اللغة المنع ، واصطلاحاً التأديب والتنكيل ، وتعريفه الشرعي الذي يستنبط من النصوص التي جاءت فيها عقوبة تعزيرية : هو العقوبة المشروعة على معصية لا حد فيها ولا كفارة.

والتعزير فعله رسـول الله ﷺ وأمر بـه . فعن أنس « أن رسول الله ﷺ حبس في تهمة » . وعن الحسن (ع) « أن قوماً اقتتلوا فقتل بينهم قتيل ، فبعث رسول الله ﷺ فحبسهم » وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله ﷺ سئل عن الثمـر المعلق ، فقال : « من أصـاب منه من ذي حـاجة غيـر متخذ خبنة فلا شيء عليه ، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة ، ومن سرق شيئاً منه بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع ، ومن سرق دون ذلك فعليـه غرامـة

مثله والعقوبة » . وروي أنه ﷺ حبس رجلاً في تهمة ساعة من نهار ثم أخلى سبيله ، وأنه حكم بالضرب ، وبالسجن . وروي أن عمر قضى بالجلدِ على من زَوَّرَ كتاباً لبيت المال ووضع عليه بصمة خاتم اصطنعه على نقش خاتم بيت المال ، وقدمه لأمين بيت المال وأخذ منه مالاً . وعليه فالتعزير ثابت بالسنة ، وقد سار عليه الصحابة من بعد .

والتعزير مشروع لكل ما لم يعين الشارع له عقوبة مقدرة . أما ما أورد الشرع فيه عقوبة فيعاقب مرتكبه بالعقوبة التي قدرها الشارع . وكل ما لم يقدر له الشارع عقوبة ترك للحاكم أن يقدر له عقوبة ، وقد أطلق على هذه العقوبة اسم التعزير .

ومن تتبع الجرائم أي الأفعال القبيحة التي قبحها الشرع وهي الذنوب ، وتتبع العقوبات التي وردت مقدرة من الشارع ، يتبين أن التعدي على البدن قد جعل الشارع له عقوبات مالية ، ما عدا القتل العمد فإن عقوبته القتل إن لم يعف ولي المقتول . وباقي أنواع القتل عقوباتها عقوبات مالية ، ففي الجناية على الأعضاء وفي الشجاج عقوبات مالية ، وفي العظام كذلك عقوبات مالية ما عدا السن ، وفي الجراح عقوبات بدنية وعقوبات مالية .

وقد قدّر الشرع هذه العقوبات المالية بمبالغ معينة ، وما لم يقدر لها مبالغ معينة فقد جعل فيها الحكومة . وعلى ذلك فإن التعزير لا يدخل في التعدي على البدن ولا محل له في ذلك . ولا يقال إن التعدي على البدن دون إحداث بتر أو كسر أو جرح أو تلف أو خدش يستحق عقوبة التعزير ، لا يقال ذلك لأن التعدي على البدن قد جاء الشرع بأحكامه . ولم يأت بأحكام لهذه فليس عليها التعزير إلا إن عطلته عن العمل أو ألحقت به إهانة .

أما المعاصي وهي عدم القيام بالفرض أو القيام بفعل الحرام فإنا وجدنا الشارع قد قدر عقوبات معينة ، لبعضها كالسرقة وقطع الطريق والردة وغيرها ، وهذه هي الحدود ، ووجدنا أن الشارع قد حصر هذه الحدود في ست حالات من المعاصي ، وما عداها من المعاصي لم يقدر لها عقوبات معينة فهذه التي لم يقدر لها الشارع عقوبات إنما فرض فيها التعزير ، فالتعزير إنما يأتي في ما هو من جنس الحدود ونوعها مما لم يرد له عقوبة مقدرة ، ولا يأتي في التعدي على البدن .

وتقدر عقوبة التعزير على قدر الجريمة . فالجريمة الكبيرة تقدر لها عقوبة كبيرة حتى يتحقق معنى العقوبة وهو الزجر ، والجريمة الصغيرة تقدر لها عقوبة تزجر عن مثلها ولا

تقدر أكثر من ذلك حتى لا تكون ظلماً للمذنب .

وهل يطلق تقدير العقوبة لصاحب الصلاحية أي للخليفة أو القاضي فيقدره بما يراه يزجر أم أنه مقيد بما لا يزيد عن الحد ؟ فقالوا : يُشْتَرَطُ أن لا يبلغ التعزير مقدار الحد الذي وجب في نوع المعصية ، واستدلوا على ذلك بما روي عن أبي بردة عن النبي ﷺ أنه قال : « من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين » . وقالوا : إن العقوبة على قدر الإجرام والمعصية ، والمعاصي المنصوص على حدودها أعظم من غيرها فلا يجوز أن يبلغ في أهون الأمرين أعظمهما .

غير أنه بإمعانِ النظر يتبين أن الشَّرعَ قد جعل تقدير عقوبة التعزير للخليفة أو الأمير أو القاضي مطلقاً ، يرجع فيه إلى اجتهاده في ما يراه، وما يقتضيه حال الشخص ، وما يستوجبه واقع الجريمة وواقع وضعها في البلد . فهو متروك للاجتهاد وتقييد الاجتهاد بحد أعلى أو بحد أدنى هو تحديد فيجعله حداً وهذا ينافي كونه تعزيراً وينافي تركه لاجتهاده ، وأيضاً فإن بعض الجرائم غير الحدود قد تكون أفظَع من الحدِّ : فالادمان على المخَدرات كالحشيش والأفيون أفظع من شرب الخمر ، وسرقة مبالغ ضخمة من بيت المال أفظع من

سرقة متاع ثمنه ربع دينار من رجل من الناس وهكذا . ثم إن هناك جرائم يمكن أن تؤدي إلى تمزيق وحدة الأمة كالدعوة إلى غير الإسلام أو إلى انفصال إقليم من الأقاليم عن جسم الدولة الإسلامية أو ما شاكل ذلك . هذه الجرائم وأمثالها تستحق في معظم الأحوال الإعدام لأنها في جوهرها تؤدي إلى الخيانة . لهذا فإن قول الحق أن لا يقدر التعزيز بحد أعلى ولا بحد أدنى ، بل يترك لاجتهاد الخليفة .

وتقدير عقوبة التعزير الأصل فيه أنه للخليفة . ولكن يجوز للخليفة أن يجعله لاجتهاد القاضي ويجوز أن يمنع القاضي من تقدير العقوبة ويقدرها هو له . وإن القاضي نائب عن الخليفة والقضاء يتخصص بالزمان والمكان والحادثة فيجوز للخليفة أن يخصصه ببعض القضايا ، ويجوز له أن يمنعه من تقدير العقوبة في التعزير مطلقاً ، وأن يمنعه من تقديرها في بعض القضايا ويعطيها له في بعضها الآخر .

ومهما يكن من أمر فإن عقوبة التعزير حين تُقَدّرُ لا تخرج عن واحد من الأحكام الشرعية ، ذلك أن الفعل إما أن يكون فرضاً وإما أن يكون مندوباً وإما أن يكون مباحاً ، أو أن يكون حراماً أو مكروهاً ، وهو لا يخرج عن واحد من هذه الخمسة . إلا أن المباحَ هو تخييرٌ للمكلف بأن يفعلَ الفعلَ أو يتركه ،

ولذلك لا يكون فاعله مخالفاً لأوامر الله ونواهيه ، بل يكون في حالة فعله أو حالة تركه متبعاً لأوامر الله ونواهيه ، وفي اختيار ما خيره الشرع فيه . أما المندوب والمكروه فإن الله تعالى لم يرتب عليهما عقوبة ، أي لم يرتب عقوبة على ترك المندوب ولا على فعل المكروه ، فلا يصح للدولة أن ترتب عليهما عقوبة ، لأن ترتيب العقوبة يعني الإلزام بفعل المندوب وهذا يعني جعله فرضاً ، والإلزام بترك المكروه وهذا يعني جعله حراماً . ولذلك لا يحل للدولة أن تضع عقوبات تعزيرية على ترك المندوب أو فعل المكروه ، ولذلك لا تدخل المباحات والمندوبات والمكروهات في أبحاث العقوبات .

بقي من الأبحاث ترك الفرض ، وفعل المحرم . أما ترك الفرض فإن الله تعالى رتب عقوبة عليه . فتارك الصلاة ، والممتنع عن صيام رمضان أو عن تأدية الزكاة أو عن أداء حق لآدمي وما شاكل ذلك كل هؤلاء تاركون للفرض . وقد أوعد الله تاركي هذه الفروض بالعذاب .

وأما ترك المحرم فالله تعالى رتَّبَ كذلك عقوبة عليه . فقاذف غيره بالزنى بغير دليل ، وكانز المال ، والمختلس ، والجاسوس ، وما شاكلهم ، كلهم فعلوا المحرم ، وقد أوعد

الله فاعل هذه المحرمات بالعذاب ، وعلى الحاكم أن يقدِّر عليها عقوبات التعزير ، لأنها كلها معاصٍ ، إذ ترك الفرض ، وفعل المحرم ، كل منهما معصية تجب العقوبة عليها .

ومن هذا كله يتبين أن الخليفة حين يرتب عقوبات معينة من عقوبات التعزير فيجب أن يتقيد بما رتب الله عليه عقوبة فحسب ، ولا يصح أن يتجاوز ذلك ، ويجب أن يحصر عقوبة التعزير بترك الفرض وفعل المحرم ، ولا يجوز أن يتعدى ذلك مطلقاً . وأما ما ورد عن الصحابة رضوان الله عليهم من أنهم عاقبوا على ترك بعض المندوبات ، وعلى فعل بعض المكروهات ، فإن ذلك لا يصلح دليلاً إلا إذا كان إجماعاً ، ولم يرو الإجماع في ذلك .

وكما أنه لا يجوز أن يعزر على فعل المكروه وترك المندوب أو المباح ، كذلك لا يجوز أن توضع عقوبة التعزير بحجة رعاية الشؤون أو باسم المصلحة ، إذ إن رعاية الشؤون محصورة في ما جعل للإمام أن يدبره برأيه واجتهاده كتخطيط المدن وكترتيب الموازين وهكذا . . . وما عدا ذلك فلا حق له . وأما المصلحة فليست دليلاً شرعياً فلا ترتب عقوبة بناء عليها .

أنواع العقوبات التعزيرية

التعزير عقوبة جعل للحاكم حق تقديرها ولكن لم يجعل له أن يعاقب بما يشاء ، فهناك عقوبات جاء النص صريحاً في النهي عنها فلا يجوز أن يعاقب بها . ثم إنَّ نصوصَ الشرع من الكتاب والسنة جاءت بعقوبات معينة محددة ، وجاء الأمر بإيقاع العقاب بها ، واجتهاد الحاكم في التعزير إنما هو في مقداره لا بأية عقوبة يرى . وكون الشارع جاء بعقوبات معينة فإن ذلك يدل على أن إيقاع العقوبات في التعزير محصور بما جاء الشارع به ولا يصح بغيره .

أما العقوبة التي جاء النهي الصريح عنها فهي الحرق بالنار . فالعقوبة بالحرق بالنار لا تجوز . روى البخاري من حديث أبي هريرة : « وإن النار لا يعذب بها إلا الله » . وعن عكرمة أن النبي ﷺ قال : « لا تعذبوا بعذاب الله » يعني الحرق بالنار . وعن ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال « وإنه لا ينبغي أنْ يُعَذِّبَ بالنارِ إلّا ربُّ النار » . فهذا كله صريح في تحريم العقوبة بالحرق بالنار . ويلحق بها ما هو من جنسها مما فيه خاصية الإحراق كالكهرباء .

وأما ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في

حديث العرنيين من أنه صلى الله عليه وآله وسلم « أمر بمسامير فأحميت فكحلهم » فإن ذلك هو الكي بالنار ولم يرد نهي عنه . وعمل الرسول ﷺ بإيقاع العقوبة به دليل على جوازه ، والمنهي عنه إنما هو الحرق بالنار .

أما العقوبات التي جاء الشارع بالعقاب بها فإنها العقوبات التالية :

١ ـ **عقوبة القتل** : يجوز للخليفة أن يبلغ في التعزير حد القتل . وإنه وإن كان القتل حداً من الحدود ، وهو حد الزاني المحصن وحد اللواط ، والحديث ينهى عن أن يبلغ الحد في غير الحد ، إلاّ أنه أي القتل ليس كالجلد حدّاً يمكن أن ينقص عن حده

٢ ـ **التعزير** : غير أن التعزيرَ بالضربِ والجلدِ لا يجوزُ أنْ يزيدَ عن عشر ضرباتٍ أو عشر جلدات ، وقد جاء ذلك صريحاً في نصوصِ الحديث . فقد روى البخاري عن عبد الرحمن بن جابر عمن سمع النبي ﷺ قال : « لا عقوبة في عشر ضربات إلا في حد من حدود الله » . وروى البخاري عن أبي بردة رضي الله عنه قال : كان النبي ﷺ يقول : « لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله » . وفي رواية للبخاري

قال : سمعت النبي ﷺ يقول : « لا تجلدوا فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله » . وأخرج أحمد عن أبي بردة بن نيار أنه سمع النبي ﷺ يقول : « لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله » . فهذا يدل على أن الضربَ والجلد لا يجوز أن يزيدا عن عشرة أسواطٍ أو عشرِ ضربات ، كما هو صريح الحديث . وليس الخليفة أو القاضي حراً فيهما ، بل هو مقيد بما ورد في نص الحديث . ويؤيد ذلك ما رواه الشالنجي بإسناده عن النبي ﷺ أنه قال : « من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين » . وهذا يحمل على نوع من أنواع الحد ولا يتصور في القتل ولا القطع ، فيكون هذا الحديث مؤيداً لحديث عشرة أسواط .

والرسول ﷺ نهى عن أن تبلغ العقوبة في التعزير مقدار الحد ، وهذا لا يتصور إلا في الجلد ولكنه غير محدد بعدد معين ، وعين ذلك بقوله « فوق عشرة أسواط » فيكون حديث « من بلغ حداً » مطلق شائع في أي عدد دون الحد ، وحديث « فوق عشرة أسواط » مقيد بعدد مخصوص ، فيحمل المطلق على المقيد ويجمع بين الحديثين ، ويخصص حديث « من بلغ حداً » بحد الجلد لأنه هو الذي يتصور فيه معنى الحديث . وعليه فإنه لا يجوز للإمام أن يزيد عقوبة الجلد

والضرب في التعزير على عشرة أسواط أو عشر ضربات .

٣ ـ الحبس : الحبس الشرعي هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، سواء أكان ذلك في بلد ، أم في بيت ، أم في مسجد ، أم في سجن معد للعقوبة أم غير ذلك . والدليل على أن الحبس عقوبة من عقوبات الشرع ما روي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده « أن النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة ثم خلى عنه » . وكان الحبسُ على عهدِ النبي ﷺ في بيت ، أو في مسجد ، وكذلك الحال كانت على أيام أبي بكر ، فلم يكن هناك حبس معد للمحكومين ، فلما ولي الخلافة عمر اشترى داراً لصفوان بن أمية بأربعة آلاف درهم وجعلها حبساً . وقد حبس عمر الحطيئة على الهجو ، وحبس صبيغاً على سؤاله عن الذاريات والمرسلات والنازعات وشبههن . وروي عن عثمان (رض) أنه سجن ضابىء بن الحارس وكان من لصوص بني تميم وفتّاكهم حتى مات في السجن . وروي عن علي بن أبي طالب (ع) أنه بنى سجناً من قصب وسماه نافعاً فنقبته اللصوص ، ثم بنى سجناً من مدر وسماه مخيساً .

والسجن عقوبة من العقوبات كالجلد والقطع فلا بد أن يكون مؤلماً للمسجون ألماً موجعاً وأن يكون عقوبة تزجر ، ولهذا فإنه من الخطأ أن يقال يجب أن نجعل السجون مدارس

للتهذيب ، فالمدرسة غير السجن ، المدرسة للتعليم والتهذيب ، ولكن السجن لإيقاع العقوبة بالمجرم ، فلا بد أن يكون على حال تكون عقاباً زاجراً ، وأن يكون بناؤه وغرفه وممراته غير بناءِ وغُرَفِ وممراتِ المدارس والمنازل والفنادق وما أشبه ذلك . ويجب أن يكون على شكل يثير الكمد والحزن ، وأن تكون غرفه شبه مظلمة بأن تكون إنارتها نهاراً أو ليلاً ، وأن لا يسمح فيه بفراش وأثاث ، بل يجعل للمسجون وطاء خشن من ليف ونحوه ، وغطاء خشن من خرق أو خيش ونحو ذلك . وأن يكون طعامه خشناً وغير كثير ، ولكنه كافٍ لتغذيته وبقائه متمتعاً بالعافية . ويجب أن لا يمكن أحد من الدخول عليه إلا أقاربه وجيرانه ، وألّا يمكثوا عنده طويلاً ، إلا أنه يجوز أن يسمح لزوجته أن تبيت عنده إذا رأى مدير السجن أن حال المسجون تقتضي ذلك ، أو أن أخلاق المسجون وسلوكه في السجن حسنة . ويمنع من الخروج من السجن إلا لحاجة يقدرها مدير السجن . ولا يضرب ولا يغل ولا يقيد ولا يهان إلا إذا كان قرار القاضي قد نص على ذلك . ومن أظهر التعنت في السجن وُضِعَ في غرفةٍ ضيقةٍ منفرداً (حاشرة) وأقفل عليه الباب وترك له ما يقضي به حاجته ، ويلقى إليه الماء والطعام من ثقبة الباب .

ولكن نقل المحبوس إلى هذه الحاشـرة لا يكون بـرأي مـديـر السجن أو السجـان ، بـل لا بـد أن يكـون بقـرار من القاضي ، لأنها عقوبة تزيد عن العقوبة المحكوم بها فتحتـاج إلى قرار القاضي . وإذا احتاج الأمر لأن يشدد عليه الحبس أو يخفف فلا بد أن يرفع الأمر إلى القاضي ، وهـو الذي يعـطي قـراره حسب ما يـراه . ولا يسجن المجرم إلا في بلده ، لأن سجنه في غير بلده يعتبر تغريبـاً فيحتاج إلى قـرار من القاضي غير قرار سجنه ، وهو عقوبة ثانية .

وتكون السجون أنواعاً حسب الجرائم المرتكبة ، ويعين نوع السجن بقرار القـاضي . ولا توجـد جرائم سيـاسية وغيـر سياسية ، ولا تمييز للصحفيين أو المحامين أو ما شاكلهم على غيرهم . بل ينظر لكل فعل قبيح بأنه جريمة . وصغر الجريمة وكبرها راجع لتقدير الإمام لأنه هو الـذي يقدرهـا ، فمن قدح بشخص أو ذمه يعاقب على ذلك بغض النظر عن كونه صحفياً أو غير صحفي ، ومن طعن بالحكم في غيـر أمر حق يعـاقب على ذلك بغض النظر عن كونه سياسياً أو غير سياسي .

وتقدير نوع العقوبـة يجوز للقـاضي أن يفاضـل فيه بين الأشخاص فيعاقب شخصاً بالسجن سنة ويعاقب آخر للجريمة ذاتها بالسجن أسبوعاً ، وله أن يعاقب شخصاً بوضعه في سجن

شديد القسوة ، ويعاقب آخر بوضعه في سجن أقل قسوة ، مستنداً لما لديه من معلومات عنهما من كون الأول معروفاً بأنه مجرم ومن كون الثاني معروفاً بأنه من الأتقياءِ وأنَّ هذه هفوة أوقعه بها الشيطان أو ما شاكل ذلك .

والمسجون إما أن يكون محكوماً وإما أن يكون موقوفاً ، فإن كان محكوماً فلا كلام فيه . وأما إن كان موقوفاً فيجب أن يوضع في أخف السجون لأنه مسجون بتهمة لا بجرم، ويجب أنْ تُحَدَّدَ مدة توقيفه بأقصر مدة ممكنة . وإنْ لزم تجديد توقيفه فيحتاج ذلك إلى قرار من القاضي وإلى سبب يقتنع به القاضي . وإن لم يصدر قرار بتجديد توقيفه يخلى سبيله عند انتهاء مدة التوقيف من غير حاجة إلى أمر إفراج . وإذا نقل القاضي أو عزل أو عين بدلاً منه آخر وجب على القاضي الجديد أن يبدأ عمله بالنظر في حال الموقوفين، فمن تثبت عليه التهمة حكم عليه، ومن برأه أخلي سبيله فوراً. ولا يحبس أي إنسان ولا يوقف إلا بقرار من القاضي.

وليس لعقوبة السجن حد حدده الشرع لا يجوز أن يتجاوزه أحد كما هي الحال في الجلد ، إذ لم يرد في الشرع نص على مدة معينة ، فترك تقديرها للخليفة . إلا أنه لما كانت

العقوبات زواجر فإنه يراعى في تقدير مدة الحبس للجريمة أن تكون.زاجرة للمذنب وغيره، فمن وجب عليه التعزير يعزر بما يردعه. ولا يوجد حد أعلى للسجن مطلقاً. فقد روى أنه ﷺ حكم بالسجن ولم يرو عنه أنه التزم مدة معينة ، أو عين مدة معينة ، فيبقى الحكم في شأن السجن مطلقاً لأنه ورد مطلقاً .

وأما ما يقوله بعض الفقهاء من أن الحد الأقصى للسجن سنة وأنه لا يجوز أن يزيد على السنة قياساً على التغريب فإنه قول خاطىء ، لأن الحبس لا يقاس على النفي ، لاختلاف واقع كل منهما عن الآخر ، ولا توجد علة جامعة لهما تصلح للقياس . ولا يقال إن تعريف الحبس ينطبق على النفي ، لأن الحبس هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، والنفي كذلك تعويق للشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، لا يقال ذلك لأن النفي ليس منعاً للشخص من التصرف بنفسه بصورة مطلقة بل منعه من التصرف بنفسه في غير المكان المعين ، فالمنفي لا يحشر في مكان معين بل يحشر في بلد معين أو ولاية معينة فهو على خلاف السجن . ثم إنَّ النفيَ يَزِيدُ من ناحيةٍ ثانيةٍ على السجن إذْ هو تغريبُ للشخصِ عن وطنهِ أو عن المكان الذي هو فيه إلى مكانٍ آخر ، وهذا لا ينطبق على تعريف الحبس . لذلك لا تقدر مدة

الحبس بسنة بل يجوز للخليفة أن يُعَيِّنَ للجريمة المدة التي يراها من السجن رادعة للمذنب وغيره ، ويجوز للقاضي أن يحكم من هذه المدة التي عينها الخليفة بالمدة التي يراها رادعة للمذنب .

وأما ما ورد من أن المدين الموسر يحبس في المال القليل نصف شهر وفي الكثير شهرين أو أربعة ، تبعاً لقدر المال المحبوس فيه ، فذلك ليس بتقدير حتمي ، لأنه حصل في ظروف معينة وعلى أشخاص معينين ، فلا يصح أن يؤخذ قاعدة ولا أن يطبق على وقائع أخرى . وعليه يطلق أمر تقدير أعلى مدة يحكم فيها بالحبس للخليفة ، ويجوز للخليفة أن يجعل للجريمة المعينةِ أعلى مدة وأقل مدة ، ويجوز أن يحدِّد أعلى مدة فقط إذا تبنى في التعزير تقديراً معيناً . وإن لم يتبنَ تقديراً معيناً كان الأمر للقاضي بتعيين المدة حين ينطق بالحكم .

ولا يجب على الخليفة أن يحدد مدة السجن لكل جريمة ، لأن هذا من قبيل التبني ، والتبني جائز للخليفة وليس بواجب عليه . ولكن القاضي يجب أن يحدد المدة التي يحكم بها بالسجن على شخص معين تحديداً واضحاً بأجل واحد

بحيث تكون معلومة لا مجهولة ، وبحيث يكون الحكم مبتوتاً لا متردداً . فيحددها بمدة معينة مثل كذا شهراً أو كذا يوماً ، أو إلى حصول أمر معروف كانتهاء رمضان أو إلى يوم عيد الفطر أو ما شاكل ذلك .

وهذا التحديد للمدة التي يحكم فيها على المذنب بالحبس واجب ، حتى تكون العقوبة التي أوقعها القاضي عقوبة معلومة لا عقوبة مجهولة ، وذلك لأن الشرط في أن يكون العمل معلوماً ثابتاً في الشرع بالعقود اللازمة والأعمال اللازمة . ففي العقود اللازمة يشترط في البيع والاجارة أن تكون معلومة ، وفي الأعمال اللازمة يشترط في الصلاة والنذر أن تكون معلومة . وايقاع العقوبة من القاضي عمل من الأعمال فلا بد أن يكون معلوماً . على أن الحكمَ بعقوبةِ السجن حكمُ قاضٍ ، وحكم القاضي لا بد أن يكون معلوماً ، ولا يكون معلوماً إذا كانت العقوبة التي أوقعها مجهولة ، ولذلك لا بد من ذكر المدة التي يحكم بها بالحبس وتحديدها بمدة معينة ، سواء أكان الحكم بجرم أو التوقيف بتهمة .

وعلى هذا فإنه لا يجوز أن يحبس في التهمة إلى أن يستطيع المدعي إيجاد البيِّنة ، لأنَّ ذلك غير معروف ، بل يجب أن تحدَّدَ له مدة ليجمعَ خلالها البينات . وهذه المدة

تقدر بقدر ما يحتاج الحصول على البينة فيما هو ظاهر ومعلوم لا فيما هو محتمل وموهوم. فإذا قال حتى أحضر شاهدي أو شهودي من بلدة كذا أو من المكان الفلاني، قدرت المدة التي يحتاجها وعينت في أمر الحبس، على أن لا تكون بينته خارج سلطان الدولة، لأنه إن كانت خارج سلطان الدولة كان إحضارها غير مقطوع به. ويرجع الأمر عندئذٍ للقاضي، فإن رأى أنَّ هناك إمكانية بإحضارها عين المدة التي يراها هو، وإن رأى أن هناك شكاً في ذلك عين أقل مدة يمكن فيها إحضار البينة عادة.

وكذلك لا يجوز أن يحكم على أحد بالحبس حتى التوبة، أو بالحبس حتى الموت، لأنه حكم مجهول غير صحيح، إذ هو حكم بعقوبة مجهولة، فلا يعلم متى يتوب، ولا يعلم متى يموت. ولا يقال إنَّ التحديدَ بالموت معلوم وليس بمجهول، إذ هو أمر محقق لا بد من حصوله، لا يقال ذلك لأن المدة التي يقضيها المذنب في هذا الحكم غير معلومة، والحكم ليس بالموت وإنما بمدة انتهاؤها يكون بالموت فتكون المدة غير معلومة وبالتالي يكون الحكم بها غير معلوم. ولا يقال إنَّ اللَّهَ حدَّد الحبسَ بالموتِ في قوله تعالى:

﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ ﴾[1] لأن هذه الآيـة منسوخة بآية النور ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا** ﴾ الآية ، ولذلك لا تصلح دليلاً .

كذلك فإن منع الـزوج زوجته من أن تخـرج من بيته لا يعتبر حبساً شرعاً ، فله أن يمنعها من الخروج من بيته في أي وقت يشاء ، ولا يعتبر ذلك حبساً لها ، إذ لو اعتبر حبساً لعوقب على ذلك ، لأن ايقاع العقوبة بالناس خاص بالحاكم ولا يجوز لغيره أن يعاقب ، ولأن الله حين جعل للزوج تأديب زوجته حدد أنـواع التأديب وهي الـوعظ والهجران والضـرب غيـر المبـرح ﴿ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ﴾[2] والحبس ليس واحداً منها فلا يجوز له أن يحبسها . وعلى ذلك فلا دلالة في الآية على جواز العقوبة بـالحبس حتى الموت . وأما ما روي من أن النبي ﷺ قال: «اقتلوا القاتـل واصبروا الصابر » فإن معناه من قتـل يقتل ، ومن قتـل شخصاً بحبسـه حبساً يميته من أجل أن يميته فإنه يقتل بالصفة التي قتل بها ، أي بحبسـه حبساً يميتـه من أجل أن يميتـه لا أنْ يحبس حتى

---

(١) النساء : ١٥ .

(٢) النساء: ٣٤.

الموت ، فهذا نوع من قتل القاتل ، وهو جناية وليس تعزيراً ، فلا دلالة فيه على جواز الحبس حتى الموت . وعلى ذلك فالحكم بالسجن المؤبد لا يجوز شرعاً بل لا بد من تحديد المدة التي يحكم بها بالسجن على شخص معين .

والحبس هو اعتقال وليس تشغيلاً ، فالتشغيل شيء آخر غير الحبس ، ولذلك فإنه إذا حكم الشخص بالحبس لا يجوز أن يشغل لأن كلمة الحبس لا تشمل التشغيل . ولكن هل يجوز الحكم بالحبس والتشغيل أم يقتصر على الحكم بالحبس؟ والجواب على ذلك أنه لم يرد نص شرعي يجعل العقوبة تشغيلاً : لا أشغالاً شاقة ولا غير شاقة . ولكن ذكر الفقهاء أن المدين المعسر إذا حكم بالحبس فإنه يشغل بأعمالٍ بأجرٍ لسدادِ دينه . وهذا القول حكم عقلي وليس حكماً شرعياً ، فلا قيمة له . وبما أن نوع العقوبة التي يحكم بها القاضي مقيد بما ورد به الشرع ، ولم ترد عقوبة بالأشغال الشاقة ، لذلك لا يعاقب بها وإنما يقتصر على الحبس بمعنى الاعتقال .

٤ ـ **النفي** : هو التغريب أو الإبعاد . وقد جاءت عقوبة النفي في القرآن ، قال تعالى : ﴿ **أو ينفوا من الأرض** ﴾ . وجاءت عقوبة النفي في الحديث ، روى البخاري عن ابن

عبـاس رضي الله عنهما قـال : « لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النسـاء وقال : اخـرجوهم » . فهـذه الأدلة تثبت أن النفي نوع من العقوبات التي ورد بها الشرع كما أنها تثبت أنه قد جرت العقوبة فيها بالتعـزير . وقـد سار على ذلـك الصحابـة رضوان الله عليهم فنفى عمـر (رض) صبيغاً للبصرة بعد جلده ، ونفى نصـر بن حجاج خشيـة أن تفتتن به النساء .

والنفي يكون تغريباً لا توطيناً فلا يصح أن تطول مدته . ولم يرد نص بتحديد حد أقصى لعقوبة النفي ، ولكن الشـرع حين أوقع عقوبة النفي في الزاني غير المحصن جعلها سنة ، وهي ليست حـداً لازمـاً فيجـوز لـلامـام أن يضيف النفي إلى الجلد ، ولكن الشرع لم يجعلها أكثر من سنة ، وهذا لا يدل على تحديد حد أقصى للنفي ولكن يستأنس به أن تكون سنة . غير أنه لا يوجدُ ما يمنع زيادتها عن ذلك ، شرط أن لا تطول المدة بحيث تعتبر الإقامة توطيناً لأن ذلك يذهب عنها معنى النفي وهو التغريب.

والنفي إنما يكون داخل حدود الـدولة الإسـلامية ، ولا يصح النفي إلى خارج حدودها ، لأنه إخراج من دار الإسـلام إلى دار الكفر . ويستحسن أن تتخذ الـدولة منـافيَ في أمكنة

معينة . قال أبو الزناد : كان منفي الناس إلى باضع من أرض الحبشة وذلك أقصى تهامة اليمن ، لأن النفي عقوبة والمناسب أنْ تكون عقوبة التغريب موجعة بحيث يحصل فيها الزجر . وروي عن الحسن والزهري في نفي قطاع الطرق أن نفيهم هو تشريدهم عن الأمصار والبلدان فلا يتركون يأوون بلداً ، يعني أنْ لا يجعلهم الحاكم يستقرون في بلد فينقلهم من بلد إلى بلد . ولكن هذا الرأي يجعلهم كالمسافرين . والأقرب للنفي الذي هو عقوبة أن تكون هناك منافي موحشة بحيث يؤلم النفي إليها وتكون عقوبة تزجر .

٥ ـ **الهجر** : وهو أن يأمر الحاكم الناس أنْ لا يكلموا الشخصَ مدةً معينةً . ودليله ما حصل مع الثلاثة الذين خُلِّفُوا عندما منع الرسول ﷺ المسلمين من التحدث إليهم، وكان ذلك عقوبة لهم . وقد فعل عمر مثل ذلك فإنه لما عاقب صبيغاً بجلده ونفيه أمر الناس أن لا يكلموه .

غير أن هذه العقوبة تستعمل إذا كانت تزجر ، أي مع الناس الذين لديهم احساس ويقدرون معنى هجر الناس لهم . أما الذين ضعف لديهم الإحساس فإن مثل هذه العقوبة لا تؤلمهم ولذلك لا تستعمل معهم .

٦ ـ **الصلب** : وهو يحصل في حالة واحدة إذا كانت

عقوبة المجرم القتل فيجوز أن يحكم عليه بالصلب أيضاً ، لقوله تعالى : ﴿ أن يقتلوا أو يصلبوا ﴾ وأو بمعنى الواو ، أي أن يقتلوا ويصلبوا ، أو يقتلوا من غير صلب ، ولكن أن يكون الصلبُ عقوبةً وحده لا يصح ، لأنه تعذيب، وقد نهى النبي ﷺ عن تعذيب الحيوان ، والنهي عن تعذيب الإنسان من باب أولى . وأما قولهم إن النبي ﷺ صلب الحي تعزيراً فإنهم لم يوردوا سنده . وآية الصلب جعلته بعد القتل ، والحكم الشرعي أن يجمع مع القتل ، أو أن يكون القتل بغيره . وفي عقوبة قطاع الطرق لم يقل أحد بالصلب وحده . لذلك فإن الصلب للأحياء لا يكون عقوبة من العقوبات ، وإنما الصلبُ لمن يقتل فيحكم عليه بالقتل والصلب ، فالصلبُ يصاحبُ القتلَ ، وعلى هذا الوجه تكون عقوبة الصلب .

٧ ـ الغرامة : وهي الحكم على المذنب بدفع مال عقوبة على ذنبه . وهي ثابتة بالسنة ، فقد روى النسائي في حديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ومنه : « قال يا رسول الله والثمار وما أخذ منها في أكمامها ؟ قال : من أخذ بفيه ولم يتخذ خبْنة فليس عليه شيء ، ومن احتمل ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال » وزاد النسائي في آخر الحديث : « وما لم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال » . وروي

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « وكاتم الضالة عليه غرامتها ومثلها معها » وكذلك تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر من ماله . فهذا كله يدل على أن الرسول ﷺ أمر بعقوبة الغرامة في التعزير .

ولم يرد حد معين لها ، فترك لتقدير الخليفة ، أو للقاضي إذا لم يتبين الخليفة فيها مقداراً معيناً . وإذا عجز المذنب عن دفع الغرامة هل يحبس بمقدارها أم يعفى منها ؟ والجواب من ذلك هو أنه إذا حكم بعقوبة معينة فلا يصح أن يعاقب عقوبة غيرها لأن حكم القاضي يجب أن ينفذ كما نطق به ، ولذلك لا يحبس عوضاً عن الغرامة ، وكذلك لا يعفى منها لأن العفو إلغاء لحكم القاضي ، وإذا حكم القاضي فلا يصح إلغاء حكمه . والأولى في مثل هذه الحالة ، أي حالة عجز المذنب عن دفع الغرامة ، أن تؤخذ من ظاهر ماله إنْ وجد ، وإن لم يوجد ينتظر عليه حتى يوجد معه مال فتحصل من قبل الدولة .

٨ ـ **إتلاف المال** : وذلك بإهلاك المال إهلاكاً تاماً بحيث لا ينتفع به ، كما فعل رسول الله ﷺ بالأصنام المعلقة في الكعبة ، فإنه أمر بها فحطمت وأتلفت ، وكما فعل المسلمون حين نزلت آية تحريم الخمر ، فقد أراقوا ما كان لديهم من

جـرارِ الخمرِ وكسـروا جرارهـا . وروي أنَّ النبي ﷺ أمـر بإراقةِ الخمر وكسرِ الدِّنان . وقد سار الصحابة على ذلك ، فقد روي أَنَّ عُمَرَ أراقَ اللبنَ المغشوش .

٩ ـ **التغييـر في عين المـال** : وذلـك بتغييـر شكله أو صفتـه . فقـد روي عن النبي ﷺ : « أنـه نهى عن كسـر العملة الجائزة بين المسلمين كالدراهمِ والـدنانيـر إلا إذا كان بها بأس ، فإذا كانت كذلك كسرت » أي نهى الرسول عن كسر قطع النقد الفضيـة أو الذهبيـة ، إلا إذا كانت مغشـوشة فـإنها حينئذ يحكم بكسرها وتفتيتها عقوبة ويعـاقب الغاش . وقـطع الرسول ﷺ رأسَ التمثال فصار كالشجرةِ ، وهكذا إذا صار المال على شكل محرم فإنه يغير هذا المال على الشكل الذي تزول به الحرمة ، فضلاً عن معاقبة من فعله على الوجه الذي يراه الحاكم .

١٠ ـ **التهديد الصادق** : وذلك أنْ يُهَدَّدَ المذنب بـإيقاع العقوبة عليه إذا فعل كـذا . والدليـل على ذلك مـا روي عن النبي (ص) أنه قال : « رحـم الله امرءاً علق سوطه بحيث يراه أهله » .

١١ ـ **الوعظ** : وذلك أن يعظ القاضي المذنب بتخويفه من عـذاب الله . والدليـل على ذلك قـوله تعـالى ﴿ والـلاتي

تخافون نشوزهن فعظوهن ﴾ .

١٢ ـ **الحرمان** : وذلك أن يحكم على المذنب بالحرمان من بعض الحقوق المالية التي يستحقها كحرمان النفقة للناشز ، وكالحرمان من سلب القتيل ، وكالحرمان من حصته في أموال الملكية العامة وهكذا . . .

١٣ ـ **عقوبة التوبيخ** : وهي إهانة المذنب بالقول ، وقد ثبت التوبيخ بالسنة ، فقد رُوي أنَّ عبداً خاصم عبد الرحمن بن عوف إلى النبي ﷺ فغضب عبد الرحمن وسب العبد بقوله يا ابن السوداء ، فغضب النبي لذلك غضباً شديداً ورفع يده قائلاً : « ليس لابن بيضاء على ابن سوداء سلطان إلا بالحق » فخجل عبد الرحمن بن عوف ووضع خده على التراب ثم قال للعبد : طأ عليه حتى ترضى . فهذا كله يدل على أنَّ التوبيخَ والسَّبَّ من العقوباتِ في التعزيز .

وقد سار علي ذلك الصحابة رضوان الله عليهم ، فقد روي عن عمر أنه وبخ عبادة بن الصامت بأن قال له : « يا أحمق » . وعلى هذا يجوز للقاضي أن يوبخ المذنب ، ولا يكون ذلك شتماً من القاضي ، وإنما يكون عقوبة يوقعها على المذنب . وليس لعقوبة التوبيخ لفظٌ معين ، وإنما كل لفظ يعتبر من قبيل التوبيخ يصح استعماله من قبل القاضي

والحاكم ، إلا الألفاظ التي تعتبر من قبيل القذف فلا يجوز استعمالها لورود النهي عنها عاماً يشمل الحاكم وغيره .

١٤ ـ **عقوبة التشهير**: يكون التشهير بمن توقع عليه العقوبة لرفع ثقة الناس منه. وهو إعلام الناس بجرم الجاني وتحذيرهم منه وفضحه على رؤوس الاشهاد . والأصل في عقوبة التشهير قوله تعالى : ﴿ **وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين** ﴾ فإن المقصود هو التشهير بهما وذلك بمشاهدة الناس عقابهما بالجلد تقريعاً وتوبيخاً وفضيحة .

وقد ورد في السنة ما يدلُّ على عقوبةِ التشهير ، فقد روى البخاري عن أبي حميد الساعدي قال : « استعمل النبي ﷺ رجلاً من بني أسد يقال له ابن الأتبيَّة على صدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدي إلي . فقام النبي صلى الله عليه وآله سلم فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « ما بال العامل نبعثه فيأتي يقول : هذا لك وهذا لي ، فهلا جلس في بيت أبيه وأُمه فينظر هل يهدى له أم لا ، والذي نفس محمد بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيراً له رغاء ، أو بقرة لها خوار ، أو شاة تيعرُ . ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه : ألا هل بلغت ثلاثاً» . ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنَّ الرسول ﷺ أخبر أنَّ

من يأخذُ من الأموالِ العامة ومن يأخذ هديةً لأنه والٍ أو عامل سيعاقبه الله يوم القيامة بفضيحته حيث يأتي يحمل ما أخذه من مال إن كان بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تبعر ، وهذا يعني فضيحة الولاة على رؤوس الاشهاد في ذلك الموقف العظيم . فيكون التشهير مما يعذب به الله ، ولم يرد نص أنه خاص بعذاب الله كما ورد في العذاب بالنار ، يجوز للحاكم أن يعاقب المذنب بالتشهير به . والحديث دليل على جواز التعزير بالتشهير .

وقد سار الصحابة على ذلك فعزروا بالتشهير . فقد نقل عن عمر بن الخطاب أنه كان يُشَهِّرُ بشاهد الزور بأن يطاف به ، كما نقل عن مشهوري القضاة أنهم كانوا يحكمون بالتشهير . وكان القاضي شريح يحكم بالتشهير ، وشريح هذا كان قاضياً على عهد عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، وهو من مشاهير القضاة .

هذه هي أنواع عقوبات التعزير التي ورد في الشرع دليل على جواز أن يعاقب بها الحاكم ، وما عداها من العقوبات لا يجوز للحاكم أن يوقع عقوبة بها ولو لم يرد نص من الشارع في النهي عنها . ذلك لأن العقوبة فعل فلا بد من دليل على جوازه . ولا يقال : لا بد من دليل على منعه من الحكم

بعقوبات معينة ، لا يقال ذلك لأن الأصل هو عدم العقوبة ، فصدور الحكم بعقوبة معينة هو الذي يحتاج إلى دليل . أما أنَّ الأصلَ عدم العقوبة فذلك أنَّ الدليلَ العام قام على كرامة الإنسان وعدم إيقاع الأذى به ، وإيقاع عقوبة معينة عليه يحتاج إلى دليل يجيز ذلك ، وما لم يقم الدليل على جواز عقوبة بعينها فلا يجوز إيقاعها .

ولا يقال : إنَّ التعزيرَ قد جعل للحاكم مطلقاً دون قيد فله أن يعزِّر بالعقوبة التي يراها ، لا يقال ذلك لأنَّ الذي جعل للحاكم هو تقدير مقدار العقوبة ، ولم يجعل له غير ذلك . وقد تدخل الشارع في العقوبات فعين أنواعها ، أي عين أنواع العقوبات التي يعاقب بها ، فصار القاضي مقيداً بهذه العقوبات ، أي أن تعيين الشارع أنواع العقوبات قد قيد القاضي بها فلا يحل له أنْ يعاقب بغيرها ، وله أن يختار منها ما يراه زاجراً . وعليه فإنه يجب على الحاكم حين يوقع عقوبة التعزير أن يتقيد بالأحكام الشرعية ، فلا يعاقب إلا بالعقوبات التي جاء الشارع بها . ومن هنا لا يجوز للحاكم أن يوقع عقوبة المصادرة ، لأنه لم يرد نص شرعي بجواز العقوبة بها ، ولا يقال : إن المصادرة كالغرامة ، لأنها عقوبة مالية ، إذ هي من جنس الغرامة ، لا يقال ذلك لأن المصادرة غير الغرامة ، إذ

الغرامة دفع مال جزاء على ذنب ، وأما المصادرة فهي أخذ عين المال الذي جرى بسببه الذنب ، فهذه غير تلك . وأيضاً فإنَّ النَّص الشرعي لم يكن نصاً على عقوبات مالية حتى يقال هذه عقوبة مالية تدخل تحت نص الشرع ، وإنما نص على الغرامة ، وعلى تغيير المال ، وعلى اتلاف المال ، ولم ينص على المصادرة ، فيوقف عند حدود النص ، ولا يقاس عليه لعدم وجود علة صالحة للقياس . على أن المصادرةَ نزعُ ملكيةِ المال جبراً عن مالكه ، وتمليكه للدولة بدون سبب من أسباب التملك الشرعية ، وهذا لا يجوز . أما إذا رأت الدولة تملُّك المال للمنفعة العامة فلها ذلك شرط أن تعوض على صاحب المال تعويضاً عادلاً .

المخالفات

المخالفاتُ هي عدمُ الامتثالِ لما تصدره الدولة من أوامرَ ونواهٍ . ومعلوم أن الخليفةَ لا يحللُ حراماً ولا يحرّم حلالاً . وهو لا يوجب مندوباً أو مباحاً ولا يحرم مكروهاً ، وكذلك لا يبيح حراماً ولا يوجبه ولا يحرم واجباً أو مندوباً أو مباحاً . وإنما هو يقوم برعاية شؤون الأمة وتصريف مصالح الناس ، بحسب أحكام الشرع . إلا أن الشارع جعل له تصريف كثير من الشؤون برأيه واجتهاده ، مثل تصرفه في بيت المال فذلك موكول لرأيه واجتهاده ، ومثل تجهيز الجيش فقد جعل أمره موكوَلاً لرأيه واجتهاده ، وتركت له أيضاً أمور تعيين الولاة وإدارة مصالح الناس وتمصير المدن وشق الطرق ودفع الناس بعضهم عن بعض وحماية الحقوق العامة وغير ذلك . فهذه الأمور وأمثالها ترك للخليفة أنْ يصدر الأوامر التي يراها بشأنها ، أي أن يسن القوانين التي تلزم لها . وهذه الأوامر أو

هذه القوانين تنفيذها فرض على المسلمين ومخالفتها معصية . وما لم ينفذ مما ألزمَ الناسَ به وما خولف به مما نهى الناس عنه يعتبر مخالفة أي جرماً يعاقب عليه . وهذه الجرائم تسمى مخالفات ، والعقوبات التي توضع لها تسمى مخالفات .

وكما جعل الشارع للخليفة حق أمر الناس ونهيهم ، وجعل مخالفتهم له معصية ، كذلك جعل له حق عقاب الناس على هذه المخالفات وحق تقدير العقوبة التي يراها على هذه المخالفات . وهي تشبه التعزير من ناحية كونها لم ينص الشارع على عقوبة مقدرة لها ، ومن حيث إنها تركت للخليفة وللقاضي بوصفه نائباً عن الخليفة ، ولكنها تخالف التعزير من حيث إنها عقوبة على ترك فعلٍ أمَرَ السلطان به ، أو فعلِ أمرٍ نهى السلطان عنه، بخلاف التعزير فهو ترك فعل أمر الله به وفعل أمر نهى الله عنه .

والمخالفات لا تحتاج إلى مدع ، فالقاضي يملك الحكم في المخالفة فور العلم بها في أي مكان دون حاجة لمجلس قضاء . وله أن يحكمَ في المخالفةِ بمجرد التحقق من حدوثها . وكان عمر بن الخطاب (رض) يعاقب على المخالفات ، فقد ضرب رجلاً لأنه وقف في منتصف الطريق ومنع المرور ، وكان يعاقب من يخالف أوامره .

أنواع المخالفات

ليس للمخالفات أنواع معينة محصورة ، فكل ما يخالف قوانين الدولة يعتبر مخالفة . والخليفة يقدر أنواع العقوبات التي يراها للمخالفات التي تحصل . فمثلاً ساحات البلدة والطرق العامة له أن يعين لها مسافة معينة وحداً معيناً ويمنع الناس من البناء أو الغرس على جوانبها لمسافة كذا متراً . فإذا خالف أحد ذلك عاقبه بالغرامة أو الجلد أو الحبس أو غير ذلك . ومثلاً له أن يعين مكاييل مخصوصة وموازين مخصوصة ومقاييس مخصوصة لإدارة شؤون البيع والتجارة ، ويعاقب من يخالف أوامره في ذلك . ومثلاً له أن يجعل للمقاهي وللفنادق ولدور السينما ولميادين الألعاب وغير ذلك من الأمكنةِ العامة أنظمة خاصةً ينظمُ بها شؤونها ، فيعاقب من يخالف هذه الأنظمة ، وهكذا .

من الممكن تقدير عقوبات معينة لوقائع معينة في خطوط عريضة كما حصل في التعزير . ولكنَّ الوقائعَ الجارية اليوم قد يصيبها تغيير إلى وقائعَ أخرى ، وقد يحصل في بعضها تغيير جذري ، ولذلك فإن تقدير عقوبات معينة للوقائع الجارية قد لا يكون دقيقاً ، وقد يكون مجافياً للصواب . وتبقى العقوبات المقدرة للوقائع الجارية إذا أقرت كما هي ، وفي حال حصول

تغيير في الوقائع توضع تقديرات جديدة حسب الوقائع الجديدة .

العفو

الجريمةُ إذا وقعت ورُفعت إلى القاضي ولم يفصل بها بعدُ ، فإنها حينئذٍ ينظر فيها وهي أمام القاضي هل يؤاخذ مقترفها أم لا ؟ وهل يسقط عنه العقاب أمْ لا ؟ وهل للقاضي أنْ يعفوَ عن مقترفها أمْ لا ؟ وفي ذلك تفصيل :

أما بالنسبة لمؤاخذة مرتكب الجريمة فإن العقوبات كلها من حدود وجنايات ومخالفات تطبق على جميع من هم تحت سلطان الدولة إذا حصلت الجريمة أو أحد العناصر التي تؤلفها أو تنتجها في ما للدولة عليه سلطان من أراض وهواء وبحار وأنهار . وتطبق على جميع من يحملون التابعية الإسلامية بمن في ذلك الخليفة والحكام وأعضاء مجلس الأمة ، إذ لا حصانة لأحدٍ ممن يحملون التابعيةَ ، سواء أكانوا في البلاد أم خارجها . وعليه فلا عقوبة على أجنبي ارتكب جريمةً خارجَ سلطانِ الدولةِ . ويعاقب كل من يحمل التابعية الاسلامية إذا فعل جرماً سواء كان ذلك داخل سلطان الدولة أم خارجه . ويعاقب المعاهد والمستأمن إذا فعل جرماً داخل سلطان

الـدولة ، ويستثنى من ذلـك البعثات الـديبلوماسيـة من سفراء ورسل فإن لهم الحصانة .

غير أن هذه العقوباتِ إنما تطبق على مقترف الجريمة إذا كان مكلفاً شرعاً أي كان بالغاً عاقلاً وفعلها مختاراً . أما إذا كان صبياً أو مجنوناً فلا يعاقب لقول رسول الله ﷺ « رفع القلم عن ثـلاثة : عن النـائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق » . فهذا صريح في عـدم مؤاخذة الصبي والمجنون مؤاخذة البالغ العاقل . وإذا عاقبه القاضي فلا تكون عقـوبته مبنيـة على دليـل شـرعي وإنمـا هي اجتهـاد من قبـل القاضي .

وأما المكره فإنه ينظر فيه ، فإنْ أُكرِهَ على الجريمة إكراهَ ملجىء بأن هُدِّدَ بالقتلِ تهديداً صادقاً إن لم يقمْ بـالفعلِ فلا يؤاخذ ، لقول رسول الله ﷺ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ومـا استكرهـوا عليـه » . والإكـراه المعتبـر إنمـا هـو الإكـراه الملجىء ليس غير ، أما لو أُكره بالطَّرد من الوظيفة أو بحبسه أو بغير ذلك فلا يعتبر ذلك إكراهـاً يمنع المؤاخـذة ، لأنَّ الإكراهَ الذي يمنع المؤاخذة إنما هو الإكراه الملجىء ليس غير .

وأمـا بالنسبـة لاسقاط العقـاب عنه فـإن الـذي يـرتكب

الجريمة دفاعاً عن دينه أو عن نفسه أو عن ماله أو عن عرضه يسقط عنه العقاب ، لأن الدفاع مبرر شرعي في جميع الجرائم ولو كانت جريمة قتل ، لقول رسول الله ﷺ : « من قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد » . فهذا الحديث يدل على أنه لا عقوبة على من قاتل دون دينه أو دون نفسه أو دون ماله أو عرضه . وإذا قتل في الدفاع عن ذلك كان شهيداً . وإذا قتل فلا عقوبة عليه بدليل قول الرسول في حديث آخر : « فإن قتلت ففي الجنة وإن قتلت ففي النار » ، وقوله لمن قال له : « يا رسول الله إنْ جاء رجل يريد مالي ؟ قال : فلا تعطه مالك . قال : أرأيت إن قاتلني ؟ قال : قاتله » . فهذا أمرٌ له بالقتال دفاعاً عن ماله . ولهذا يعتبر الدفاع مبرراً لارتكاب الجريمة ، وتسقط العقوبة عنه إذا ثبت أنه ارتكب الجريمة دفاعاً عن دينه أو نفسه أو ماله أو عرضه .

وأما بالنسبة للعفو فإنه يختلف باختلاف الأفعال . فإن كانت الجريمة من الحدود فلا كلام في عدم جواز العفو عنها ولا بوجه من الوجوه ، للأحاديث الكثيرة الواردة في ذلك . فقد روى أبو داود عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فهو مضاد لله في أمره » . وروى

مسلم عن صفوان بن أمية قال : « كنت نائماً في المسجد على خميصة[1] لي فسرقت ، فأخذنا السارقَ فرفعناه إلى رسولِ الله ﷺ فأمر بقطعه. فقلت: يا رسول الله أفي خميصةٍ ثمنها ثلاثون درهماً ؟ أنا أهبها له . قال : فهلا كان قبل أن تأتيني به » . وفي رواية لأحمد والنسائي : «فقطعه رسول الله ﷺ». وروى مالك في الموطأ عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن : « أن الزبير بن العوام لقي رجلاً قد أخذ سارقاً وهو يريد أن يذهب به إلى السلطان فشفع له الزبير ليرسله ، فقال : لا ، حتى أبلغ به السلطان . فقال الزبير : إذا بلغت به السلطان فلعن الله الشافع والمشفع » . فهذه الأحاديث صريحة في الدلالة على عدم جواز العفو في الحدود مطلقاً ، لا للخليفة ولا لصاحب الحق ، بعد أن تصل القضية إلى الحاكم .

أما في الجنايات فإن للآدمي أنْ يعفوَ عن حقه قبل رفع القضية إلى القاضي وبعده ، لما روى أحمد عن أبي شريح الخزاعي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من أصيب بدم أو خبل ـ والخبل الجراح ـ فهو بالخيار بين إحدى ثلاث : إما أن يقتص أو يأخذ العقل أو يعفو » . وهذا القول صريح بجواز العفو من قبل الآدمي عن حقه . وروى الترمذي عن أبي

(١) خميصة : ثوب أسود مربّع .

الدرداء قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما من رجل يصاب بشيء في جسده فيتصدق به إلا رفعه الله به درجة وحط عنه خطيئة » .

وقد جاء العفو عن الجنايات في القرآن ، قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾[1]. وقال تعالى : ﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ﴾[2]. فهذه الأدلة توضح أن للآدمي أن يعفو في حقه في الجنايات ، لأن العفو في الجنايات يصح من صاحبِ الحق .

وفي الجناياتِ إنْ عفا صاحبُ الحق سقطت العقوبة ولم يبق للدولة مجال للعقوبة . ولا تكون الدولة هي التي قد عفت إنما الذي عفا هو الآدمي صاحب الحق .

وأما إن لم يعف الآدمي صاحب الحق فإنه لا يحل للدولة أن تعفو : لا يصح للقاضي أن يعفو ولا للخليفة أن يعفو ، لقوله تعالى ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾ أي أن وجود القصاص يحفظ الحياة ، وعدمه من حيث هو يؤدي إلى عدم

---

(١) البقرة : ١٧٨ . (٢) الشورى : ٤٠ .

الحياة . والقصاص هنا العقوبة ، والحياة علة القصاص فهي تدور مع المعلول وجوداً وعدماً . وبما أن محافظةَ الدولة على الحياة فرضٌ فيكون العفوُ مؤدياً إلى ترك الفرض وهو لا يجوز . وقد حرم الله على الحاكم العفو عن الحدود صراحة لأنها حق الله ، وكذلك حق الله في الجنايات لا تملك الدولة إسقاطه ولا العفو عنه . ولا يجوز للحاكم أن يعفو بل يجبُ أنْ يُوقِعَ العقوبةَ التي قدَّرها الشارعُ من أجلِ حقِّ الله .

وأما التعزيرُ فإنَّ تقديرَ عقوبته متروكٌ إلى الخليفة وإلى القاضي باعتباره نائباً عن الخليفة . وللخليفة أن يخففَ العقوبة وله أن يعفو وليس فرضاً عليه أن يوقع العقوبة . والدليل على ذلك ما رواه أحمد عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : « أتى النبي ﷺ رجل فقال : يا رسول الله ما تقول في رجل لقي امرأة يعرفها ، فليس يأتي الرجل من امرأته شيئاً إلا قد أتاه منها ، غير أنه لم يجامعها . فأنزل الله هذه الآية﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ ﴾[1] الآية ـ فقال له النبي ﷺ : توضأ ثم صل » . فهذا رجل ارتكب حراماً وأقر أمام النبي ﷺ ومع ذلك لم يعاقبه وعفا عنه واكتفى منه في رواية بقوله : « توضأ وصل » وفي رواية أخرى قال له : « أصليت معنا ؟ » قال : نعم ، فتلا

(١) هود: ١١٤.

عليه « إن الحسنات يذهبن السيئات » . كذلك فإن الرسول ﷺ لم يعاقب من قال له : إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله ، وكذلك لم يعاقب من قال له في حكمٍ حَكَمَ به للزبير : إنه ابن عمتك ، مع أن الرسول غضب منه . وهذا دليل على أن الحاكمَ إذا رُفِعَتْ له قضية من قضايا التعزير فإن له أن يعفو عن المجرم .

وكذلك له أن يخفف العقوبة وأن يجعلها أدنى حد ، فعن السيدة عائشة أن النبي ﷺ قال : « أقيلوا ذوي العاهات عثراتهم إلا الحدود » : وأقال عثرته : ساعده على النهوض من كبوته . وهذا يعني إما بالعفو عنه وإما بالتخفيف عنه . وعن أنس بن مالك أن رسول الله قال : « الأنصار كرشي وعيبتي والناس سيكثرون ويقلون فاقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم » والتجاوز عن المسيء يكون بالعفو عنه فإن التجاوزَ هو الصفح .

وعلى ذلك فإنَّ التعزير يجوز العفو فيه ويجوز تخفيف العقوبة . غير أن ذلك إنما هو للخليفة . أما القاضي فإنه ينظر فيه فإن حدد له الخليفة أدنى حد من العقوبة فإنه لا يجوز له أن يعفو ، إذ لا يجوز له أن يعاقب بأقل من الحد الأدنى الذي عينه

له الخليفة ، وإن لم يعينْ له أدنى حد فإن له كالخليفةِ أن يعفوَ وأن يخففَ العقوبة .

والمخالفاتُ كالتعزير بالنسبة للعفو ، ويجري فيها ما يجري في التعزير في موضوعِ العفوِ من غير فرقٍ بينهما .

هذا كله في الجريمة إذا رفعت إلى القاضي ولم يحكم بها بعد . أما إنْ حكمَ بها فإنه لا يجوزُ العفو فيها ، إلا في الجنايات إذا عفا صاحب الحق . أما عدم جواز العفو بعد الحكم فإنه في الحدود ظاهر لأنه عفو في الحد ، فهو عام سواء قبل الحكم أو بعده . وأما في الجنايات إذا لم يعف صاحب الحق فلأنها كالحدود حق الله ، ولا فرق في ذلك قبل الحكم أو بعده. وأما في التعزير والمخالفات فلأن حكم القاضي إذا تم فقد ألزم به كافة المسلمين ، ولا يحل نقضه ولا إلغاؤه ولا تغييره ولا تخفيفه مطلقاً . لأن الحكم متى نطق به القاضي لا يرفع مطلقاً ، والعفو نقض للحكم ولذلك لا يصح . وأما استثناء الجنايات إذا عفا صاحب الحق فلأن النصوص التي وردت فيها عامة . قال الله تعالى : ﴿ **فمن عفا وأصلح** ﴾ . وقال ﷺ : « ما عفا رجل من مظلمة » . وهذا عام يشمل ما قبل الحكم وما بعده ، ولذلك يستثنى بصريح النص ، وما عداه فلا عفو بعد الحكم ولا بوجه من الوجوه .

طبيعةُ النظامِ الإسلاميّ

طبيعةُ بقاءٍ واستمرار

النظام الاسلاميّ يضمن عدم وقوع الانقلابات . والانقلابُ في نظرِ الإسلام هو الانقلابُ على النظامِ وعلى الدولةِ التي تنفذ ذلك النظام . أما استبدالُ رجال الحكم برجال حكم آخرين فلا يسمى انقلاباً مطلقاً . وكذلك ثورة الأمة على رجال الحكم إذا أخلّوا بالشرع ولم يحققوا سيادته لا تُسمّى انقلاباً ، بل حركة تحريرية لتصحيح الأوضاع .

فالانقلابُ هو استبدالُ نظام بنظام آخر . وهذا هو المهمُّ في الانقلاب . وقد ضمن الإسلام في نظامه عدم حدوثِ الانقلابات . وذلك أن طبيعةَ النظامِ الإسلامي طبيعة بقاءٍ واستمرار ، وتحمل في صلبها الضمانات الكافية لصيانتها من الانقلابات .

وهي ليست في حاجة إلى القوة لضمان عدم وقوع الانقلاب وإنما القوةُ أداة تنفيذية لمقابلة المادة بالمادة ، كما تقتضيه طبيعة الكون والحياة والإنسان .

والضمانات الحقيقية من الانقلابِ موجودةٌ في أُسُسِ النظام وفي صلبِهِ ، ومُركّزَةٌ في طاقتهِ وتشريعه . وهي ظاهرة

ظهور الشمس من المسائل الآتية :

١ ـ إن المبدأ الإسلامي يعملُ من داخلِ النفس وخارجها في الفردِ ، والجماعةِ ، والدولةِ ، بالتشريعِ والتوجيهِ ، وبالحرص على سيادة الشرع ، ووجود تقوى الله معاً في وقت واحد . وهذه سيادة تشملُ الفردَ والدولةَ والأمةَ ، وهذا وحده كافٍ لصيانتهِ من الانقلاب صيانةً أبدية ، لأنَّ من يتخذ مبدأه رسالته ، فيحيا من أجلها ، ويستعد للموت في سبيلها ، لا يمكن أن تُحدِّثهُ نفْسُهُ بالانقلاب على هذه الرسالة ، ومن كان منافقاً لهذه الرسالة في الدولة ، أو كافراً بها ، لا يمكن أن ينقلب عليها ما دامت قد ضمنت فيها سيادة الشرع الذي يعيش في ظله ، لأنَّ سيادةَ القانون وحدها متى ضمنت في أمة كانت خير ضمانة من الانقلاب إذا كان القانونُ عادلاً ، فكيف بها إذا ضَمَّتْ إليها تقوى الله ؟

٢ ـ يجعل هذا المبدأ طبيعة عمل الدولة التي تُنفذهُ أنها خادمة للأمة ، وليست سيدة عليها . ويتحتمُ عليها القيام بما يتطلبه الفردُ من جميع الأشياء المعاشية ، والعلمية ، والصحية ، وتأمين ما يهيىء له إشباع نواحيه العاطفية أو الغريزية ، في حدود مصلحة الجماعة . ونفاذ أحكام الشرع يجعل الأمة تشعر أن بقاءَ هذا الحكم ألزم لها من كل شيء .

وهل من الممكن أن يحاولَ فرد أو جماعة ، الثورة ضد مبدإ يقولُ فيه رئيسُ الدولة لهم ما يقوله عمر بن الخطاب : « ولكم عليّ أيها الناس خِصَالٌ أذكرها لكم ، فخذوني بها : لكم عليّ ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه ، ولكم عليّ إذا وقع في يديّ ألاّ يخرجَ منه إلاّ في حقه ، ولكم عليّ ألا أُلْقيكم في المهالك ولا أجمركم[1] في ثغوركم ، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال » .

نعم أمير المؤمنين أبو العيال إذا غاب أبوهم عنهم ! ومثل هذه الدولة التي يضمن نظامها حياةَ أفرادها ، ويوجبُ عليها القيام بهذه الضمانة ، لا يمكنُ أن تجري محاولة انقلابية فيها ، لأنَّ طبيعةَ عملها أي وظيفتها تجعل هذه المحاولة في حكم المستحيل .

٣ ـ إن السلطانَ في هذا المبدإ هو للأمة ، فهي التي تنيبُ رئيس الدولة عنها ، وهي التي تَبْقَى رقيباً على الدولة في قيامها بواجباتِها .

وبذلك كان هذا النوع من الحكم ضمانة طبيعية من الانقلاب . فكل مَنْ تحدّثه نَفسه بإحداثِ أي انقلاب في

---

(١) أجمّركم : جمر الجيشَ : حبسه في أرض العدو ولم يسمح له بالعودة .

الدولة لا تكونُ العقبةُ التي أمامه هي رجال الحكمِ فقط ، بل تكـونُ الأمةُ بـأسرهـا في وجهه . وهـذا يجعله لا يقـدم على ذلك ، وإنْ أقدمَ فقد أقدمَ على الانتحارِ .

٤ ـ إن نظرةَ هذا المبدإ نظرة جماعية في عقيدته وعباداته وتشـريعاتـه وأوامره . إنـه يجعل الاهتمـامَ بـالجمـاعـة صِنْوَ الإيمان ، فمن لـم يهتم بأمرها ليس منها إيماناً وإسلاماً . قال عليـه الصلاة السـلام : « من لـم يهتم بـأمـرِ المسلمين فليس منهم » .

ولذلك يَعتَبرُ كلُّ مسلمٍ نفسه مسؤولاً عن الجماعة وليس مسؤولاً عن نفسه فقط ، وواجبه الدفاع عنهـا ، ولو لـم يـدافع عنها سواه . قال عليه الصلاة السلام : « كل مسلمٍ على ثغرةٍ من ثُغَرِ الإسلامِ فلا يؤتينَّ من قبله » . ولذلك يصبحُ كل فردٍ في الأمةِ رقيباً وحارساً ، ولا يمكنُ لمن يحمل هذه المسؤولية بالرقابة والحـراسة أن ينقلبَ ضـدَّ مسؤوليته . وفي هـذا أيضاً ضمانة من الانقلاب .

٥ ـ إن الأمة مأمورة بطاعة الدولة أمراً إلَهياً ، له أثره في نفسها خوفاً من عقاب الله ، وأمراً تشريعياً له نتائجه من العقاب الصارم في الدنيا . أما الأمر الإلَهي فظاهر في الآيات الكثيرة

والأحاديث الجمة التي نصّتْ على وجوبِ طاعـةِ وليّ الأمر ، والتي جعلت جهنم جـزاءً وِفـاقـاً لمن يخـرج على السلطان العادل .

وأما التشريع فإن في هذا النظام زجراً شديداً لمن يحاول الخروج على الدولةِ ، أو يحاولُ الانقلابَ عليها . وقد سميَ الخارجون على الـدولةِ البغـاة . وحكمهم أن على الدولـةِ أن تراسلَهم ، فإن لم يرجعوا قاتلتهم وجوباً ، قتالَ تأديب لا قتالَ حرب .

٦ ـ إن نـظامَ الحكم في الإسلام هـو نظام مـركـزي ، ونظام وحدة . فالمركز هو الذي يسيطر على الحكمِ في جميع أجزاء الدولة . ولذلك تكونُ الأقاليم كلها تحت سلطانه ، فلا تتمكنُ من الخـروج عن هذا السلطان ، ولا تتـاحُ لأيٍّ إقليمٍ فرصة للاستقلال لتطبيق نظام آخر فيه ، وانفصاله عن الدولة . علاوة على أن كل أقليم يعتبـرُ نفسه مسؤولاً عن الـدولة كـأنه المركز ، لأنه بضعة من جسم الدولة ، ويَعْتَبرُ أنَّ الاعتداءَ على الدولةِ اعتـداء عليه ، والاعتـداءَ على المبدأ في أي جـزء من أجزاء الدولة اعتداء على نظامه هو . وهذا الاعتبار نفسه يحبط كلَّ محاولةٍ للانقلابِ في مَهْدِها .

٧ ـ لم يذكر لنا الواقع التاريخي محاولة للانقلاب الكلي ، سوى محاولة واحدة أو محاولتين ، ولم تنجح أيّ منهما . فقد حاول العربُ إثر وفاة الرسول عليه الصلاة السلام أن يحدثوا الانقلاب بإلغاء نظام الزكاة ، والانفصال عن الدولةِ لا بالحكم فقط بل بالدين، وارتدوا عن الإسلام ، ورجعوا إلى دينهم القديم . ولكنَّ الإسلامَ كان قويّاً ، واستطاعت الدولةُ التي تَقومُ على تنفيذه مع قلة عدد المسلمين وصغر الرقعة التي تسيطرُ عليها سيطرةً تامّةً بالنسبة لجزيرة العرب ، استطاعت الدولةُ أن تَقضيَ على هذه المحاولة في الحروب المعروفة بحروب الردة ، وأعادَت الأمرَ إلى نصابِه ، والدولة إلى وحدتِها ، والنظام إلى حياته الأولى ، بتطبيقه تطبيقاً تاماً . مع أنه لم يكنْ قد مضى على هذا النظام المدة الكافية التي تجعل له العراقة التامة ، والتركز الكامل الذي يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ في أي نظام .

وقد حاول بابك الخرمي ، أن يحدثَ انقلاباً في بعضِ أجزاء الدولة الإسلامية في إيران، ولكن محاولته باءت بالفشل وقضت الدولةُ عليه وعلى أتباعه .

وأما غزو التتار ، والحروب الصليبيــة ، والحروب الاستعمارية فهي ليست انقلاباً ، وإنما هي غزو مسلح للإسلام

والمسلمين . كذلك ما فعله معاويةُ من نقل الخلافة إلى ملك ، وإحداثِ ولاية العهد ، فلا يسمى انقلاباً وإنما هو انحراف وإساءة للتطبيق في بعض أنظمة الحكم التي كانت مطبقة في عهد الخلفاء الراشدين . وقد توسّل معاوية لهذا بدعوى الاجتهاد بما يوافقُ المصلحة (أي مصلحته الخاصة) وبإظهاره ، خداعاً ، الحرص التام على كيانِ الأمة الإسلامية .

ومعاويةُ بنُ أبي سفيان كان يفهمُ رئاسة الدولة أنها ملكٌ وليست خلافة : انتبه إلى قوله حين خطب في أهلِ الكوفة بعد الصلحِ ، قال : « يا أهلَ الكوفة أتراني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحجِّ وقد علمتُ أنكم تصلّونَ وتزكونَ وتحجون ؟ ولكنني قاتلتكم لأتأمّرَ عليكم وعلى رقابكم . وقد آتاني الله ذلك وأنتم كارهون . ألا إنَّ كلَّ مالٍ ودمٍ أُصيبَ في هذه الفتنة فمطلول[1] ، وكل شرطٍ شرطته فتحتَ قدميّ هاتين » . نعم استمع إليه وهو يقول ذلك تَجِدْهُ يعلنُ عن نفسه أنه يخالفُ الإسلام حين يعلنُ أنه قاتلَ الناسَ ليتأمّرَ عليهم وعلى رقابهم ، ثمّ يتجاوز ذلك إلى ما هو أشد وأنكر حين يقول للناس : كل شرط شرطته فتحتَ قَدَمَيَّ ، فهو يعترف صراحة أنه لا يحترم العهدَ ، وأنه غير مستعد أن يفي به إذا خالف هواه .

---

(١) مطلول : دمٌ مطلول : هدر أو لم يُثأر له .

إن طريقة اجتهاد معاوية في الأمور السياسية كانت تقوم على أساس المنفعة الخاصة . ولم يتأثر بالإسلام أي بأوامر الله ونواهيه بل كان متأثراً بالنظام الذي كان سائداً في تلك الأيام عند الدولتين : البيزنطية والساسانية ، اللتين كان الحكمُ فيهما وراثياً . وقد جعل ولده يزيد ولي عهده ، واحْتَال بأخذِ البيعة له في حياته .

الإسلام يساوي بين جميع المواطنين

يرى الإسلام أن الذين يحكمهم هم وحدةٌ إنسانيةٌ بغض النظر عن الطائفة والجنس ، فلا يُشترطُ فيهم إلا التابعية . لا توجدُ في الإسلام الأقليات ، بل جميع الناس ، باعتبار إنساني ، هم رعايا ما داموا يحملون التابعية . وكلّ واحد منهم يتمتعُ بالحقوق التي قررها الشرع ، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم ، وكل من لا يحمل التابعية يُحْرَمُ من هذه الحقوق .

هذا من حيثُ الحكم ورعايةُ الشؤون . أما من حيثُ تطبيقُ الأحكام فإن الإسلام يأخذُ بالناحيةِ التشريعية القانونية لا الناحية الروحية ، ذاك أن الإسلامَ ينظرُ للنظام المطبق على الناس باعتبار تشريعي قانوني ، لا باعتبار ديني روحي .

فالذين يعتنقونَ الإسلام يكونُ اعتناقهم له واعتقادهم به

هو الذي يُلزمهم بجميع أحكامه ، لأن التسليمَ بالعقيدة تسليمٌ بجميعِ الأحكام المنبثقة عنها ، فكان اعتقادهم مُلزماً لهم بجميع ما أتت به هذه العقيدة إلزاماً حتمياً .

ثم إن الإسلامَ جعل المسلمين يجتهدون في استنباط الأحكام . وبطبيعة تفاوت الأفهام حصل الاختلاف في فهم الأفكار المتعلقة بالعقائد ، وفي كيفية الاستنباط ، وفي الأحكام والآراء المستنبطة ، فأدى ذلك إلى وجود الفرق والمذاهب . وقد حَثّ الرسولُ ﷺ على الاجتهاد وبَيّنَ أنّ الحاكمَ إذا اجتهدَ وأخطأ فله أجرٌ واحدٌ وإذا أصابَ فله أجران اثنان .

فتح الإسلامُ إذاً بابَ الاجتهادِ ، ولذلك لم يكن عجيباً أن يكونَ هنالك أهل السنة والشيعة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية ، ولم يكن غريباً أن يكون هنالك الجعفرية والشافعية والزيدية والحنفية والمالكية والحنابلة وغيرهم من المذاهب الإسلامية . وجميع هذه الفرق والمذاهب الإسلامية تعتنقُ عقيدةً واحدةً هي العقيدة الإسلامية ، وجميع هؤلاء مخاطبون باتباع أوامر الله واجتناب نواهيه ، ومأمورون باتباع الحكم الشرعي لا اتباع مذهب معين .

أما المذهب فهو معين للحكم الشرعي يقلده غير

المجتهد حين لا يستطيعُ الاجتهاد . هو يأخذُ هذا الحكم بالاجتهاد إن كان قادراً عليه ، وبالاتباع أو التقليد إن كان غير قادر على الاجتهاد . وعلى ذلك فإن جميع الفرق والمذاهب التي تعتقدُ العقيدةَ الإسلامية تطبق على أتباعها أحكام الإسلام .

وعلى الدولةِ ألا تتعرضَ لهذه الفرق الإسلامية ، ولا لأتباع المذاهب الفقهية ، ما دامت لا تخرجُ عن عقيدةِ الإسلام . والمسلمون مطالبونَ بجميع أحكام الإسلام ، إلا أن هذه الأحكام بعضها قطعي ليس فيه إلا رأي واحد كتحريم الربا ووجوب الزكاة ، وكون الصلوات المفروضة خمساً .

وهناك أحكامٌ وأفكارٌ وآراءٌ قد اختلف المسلمون في فهمها . فكان فهمها عند كل مجتهد خلاف فهم الآخر ، مثل صفات الخليفة واجارة الأرض ، وتوزيع الإرث وغير ذلك . هذه الأحكام المختلف فيها يتبنى الخليفة.رأياً منها فتصبح طاعته واجبة على الجميع .

أما العبادات فليس للخليفة أن يتبنى منها شيئاً لأن تبنيه هذا يجعل المشقة على المسلمين في عباداتهم ، ولذلك عليه أن لا يأمر برأي معين في العقائد مطلقاً ، ما دامت العقيدة التي

يعتقدونها إسلامية ، وأن لا يأمر بحكم معين في العبادات ، ما عدا الزكاة ، ما دامت هذه العبادات أحكاماً شرعية . وفي ما عدا ذلك له أن يتبنى الرأي الذي يراه في المعاملات ، جميعها من إجارة وبيع ونفقة وشركة الخ . . . وفي العقوبات جميعها من حدود وتعزير .

نعم ، إن الخليفةَ ينفذُ أحكامَ العبادات فيعاقبُ تارك الصلاة والمفطر في رمضان ، كما ينفذُ سائرَ الأحكامِ سواء بسواء . وهذا التنفيذ هو واجبُ الدولة ، لأن وجوب الصلاةِ ليس مجال اجتهاد ولا يُعتبرُ تبنياً ، وإنما هو تنفيذ لحكم شرعي مقطوع به عند الجميع . ويتبنى لتنفيذ العقوبات على تارك العبادات رأياً شرعياً يُلزمُ الناس بالعمل به . هذا بالنسبة للمسلمين .

أما غير المسلمين فيتركون وما يعتقدون وما يعبدون . يسيرون في أمور الزواج والطلاق حسب أديانهم ، وتُعينُ الدولةُ لهم منهم قاضياً ، ينظر في خصوماتهم في محاكم الدولة . أما المطعومات والملبوسات فإنهم يعاملون بشأنها حسب أحكام دينهم ضمن النظام العام .

هذا وإن المعاملات والعقوبات تنفذ على المسلمين وغير المسلمين سواء بسواء ، من غير تمييز أو تفريق على

اختلاف أديانهم وأجناسهم ومذاهبهم ، فهم جميعاً مكلفون باتباع الأحكام والعمل بها . غير أن تَكْليفَهُم بذلك إنما هو من ناحية تشريعية قانونية ، لا من ناحية دينية روحية ، فلا يجبرونَ على الاعتقاد بها ، لأنهم لا يجبرون على الإسلام ، قال تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ . وكذلك نهى الرسول (ص) عن أن يفتن أهل الكتاب في دينهم .

السياسة الحربية في الإسلام

السياسةُ الحربيةُ هي رعايةُ شؤونِ الحرب على وضع من شأنه أن يجعل النصر للمسلمينَ والخذلان لأعدائهم . وتَبْـرُزُ فيها الناحيةُ العملية الآنية ، وقد أجاز فيها الشرع أشياءَ حرمها في غيرها وحَرّمَ أشياءَ أجازها في غيرها . لقد أجاز فيها الكذب مع العدو مع أنه حرامٌ معه في غير الحرب . وهكذا جعلت للسياسة الحربية اعتبارات خاصة ، منها ما يتعلق بمعاملة العدو ، ومنها ما يتعلق بالأعمال الحربية نفسها ، ومنها ما يتعلقُ بالجيش الإسلامي ، ومنها ما يتعلقُ بغير ذلك .

في ما يتعلقُ بمعاملة العدو ، جعل الإسلامُ للخليفةِ وللمسلمين أن يفعلوا بالعدو مثل ما من شأنه أن يفعله العدو بهم ، وأن يستبيحوا من العدو مثل ما يستبيحه العدو منهم ،

ولو كان من المحرمات . قال الله تعالى : ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴾[1] . وقد رُوي أن سبب نزول هذه الآية أن المشركين مثلوا بالمسلمين يوم أحد : بقروا بطونهم وشرموا آنافهم ، وما تركوا أحداً إلا مثلوا به إلا حنظلة بن الراهب . فوقف الرسول ﷺ على حمزة وقد مثل به فرأى منظراً ساءه فقال : « أما والذي أحلف به إن أظفرني الله بهم لأمثلن بسبعين مكانك » فنزلت هذه الآية . فالآية نزلت في الحرب . وهي قد نهت عن الزيادة عن المثل ، إلا أنها قد أباحت للمسلمين أن يعاقبوا بمثل ما عوقبوا به .

ومع أن التمثيل حرام ، ووردت الأخبار بالنهي عنه إذا لم يمثل العدو بقتلى المسلمين ، وإلا فإن للمسلمين أن يفعلوه إذا كان العدو يمثل في قتلاهم .

ومثل ذلك الغدر ونقض العهد فإنه إن فعله العدو أو خيف منه أن يفعله جاز للمسلمين أن يفعلوه . قال تعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾[2] . وعلى هذا

(١) النحل : ١٢٦ .

(٢) الأنفال : ٥٨ .

فإن الأسلحة النووية يجوز للمسلمين أن يستعملوها في حربهم مع العدو قبل أن يستعملها العدو معهم ، لأنّ الدولَ كلها تستبيحُ استعمال الأسلحة النووية في الحرب . مع أن هذه الأسلحة يُحَرّمُ استعمالها في الإسلام لأنها تهلكُ البشرَ ، والجهادُ هو لإحياء البشر بالإسلام لا لإفناء الإنسانية .

ومما يتعلقُ بالأعمال الحربية حرق الأشجار أو قطعها أو إتلاف أطعمة الأعداء وزرعهم وتخريب دورهم . قال تعالى : ﴿ مَاقَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾[1] . (لينة : ضرب من النخل) . وقد أحرقَ الرسول ﷺ نخلَ بني النضير مع تحققه بأنه سيؤولُ له .

أما ما رُوي من أنّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال لأمير جيش بعثه إلى الشام : « لا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة ولا تحرقن نخلاً » ، وقد أقره الصحابةُ جميعاً ولا مخالف له ، فإن ذلك هو الأصل في الحرب . والمقصود عدم تخريب العامر وعدم قطع الشجر . ولكن إذا رأى الخليفة أو قائد الجيش أنّ كسبَ المعركة يقضي بذلك جاز في السياسة

---

(١) الحشر: ٥.

الحربية التخريب ولو كان محرماً . قال الله تعالى : ﴿ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوۡطِئٗا يَغِيظُ ٱلۡكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنۡ عَدُوّٖ نَّيۡلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٞ صَٰلِحٌۚ ﴾[1] . وهذا الكلام عام في كل شيء ، ولم يرد ما يخصص هذه الآية بالذات ، من قرآن أو حديث ، فتبقى على عمومها .

وفي ما يتعلقُ بالجيش الإسلامي يَحقّ للإمام أو لأمير الجيش أن يمنعَ من الذهاب للمعركة المنافقين أو الفساق أو المنخذلين والمرجفين ومن شاكلهم ، لقوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ وَقِيلَ ٱقۡعُدُواْ مَعَ ٱلۡقَٰعِدِينَ ۝٤٦ لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا وَلَأَوۡضَعُواْ خِلَٰلَكُمۡ يَبۡغُونَكُمُ ٱلۡفِتۡنَةَ ﴾[2] .

مع أن الجيشَ الإسلامي لا يمنعُ من الاشتراك به فاسق ولا منافق ولكن إذا اقتضت السياسة الحربية منعه من الذهاب للمعركة ، أو من القيام بعمل معين ، أو من تولي أمر معين ، فإنه يجوز للخليفة ولأمير الجيش أن يفعل ذلك .

---

(١) التوبة : ١٢٠ .

(٢) التوبة : ٤٦ـ ٤٧ .

وفي ما يتعلق بمعاملة الجيش الإسلاميّ، فالأصل في ذلك الرفق وحسن الرعاية. عن جابر قال: «كان الرسول (ص) يتخلّف في المسير فيزجي[1] الضعيف، ويردف[2]، ويدعو لهم.»

إلّا أن السياسة الحربية ومصلحة الإسلام قد تقضيان بغير ذلك أحياناً، كما حصل مع الرسول (ص) عند رجوعه من غزوة بني المصطلق، إذ كان عبد الله بن أبي سلولٍ يسعى في إيقاع الفتنة بين المهاجرين والأنصار، ويعملُ على إثارة الجدل والشحناء[3] بينهم، فرجع الرسول (ص) بالجيش الإسلاميّ، إلى المدينة، بسرعةٍ فائقة، سائراً بسيرِ أقوى الجنود، لا بسير أضعفهم كما هو الأمر في الأحوال العاديّة. كلّ ذلك ليقطعَ دابرَ الفتنة، ويردَّ كيدَ المنافقين إلى نحورهم.

وهكذا تقضي السياسة الحربية أن يقومَ الإمامُ بأعمال تقتضيها رعاية شؤون الحرب لكسب المعركة وخذلان العدو والانتصار عليه. إلا أن هذا كُلّهُ مفيد إذا لم يرد نص على عمل معين، فإذا ورد نَصّ خاص فإنه لا يجوز أن يفعلَ ذلك العمل بحجة السياسة الحربية لأن السياسةَ الحربية عامة، إلا

(١) يُزجي الضعيف: يدفعه برفق.
(٢) يردُف: أردفه: أركبه خلفه.
(٣) الشحناء: العداوة.

أن يَرِدَ نص في أمر يستثنيه من العموم فيتبع النص فيما خصص به .

روى أحمد عن صفوان بن عسال قال : « بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فقال : سيروا باسم الله وقاتلوا في سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، ولا تمثلوا ولا تغدروا ، ولا تقتلوا وليداً » . وروي أنه وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي النبي ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان وقال : « لا تقتلوا الذرية في الحرب . فقالوا : يا رسول الله أوليس هم أولاد المشركين ؟ قال : أوليس خياركم أولاد المشركين » . وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال : « انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ، ولا تغلوا ، وضموا غنائمكم وأصلحوا ، إن الله يحب المحسنين » .

وقد وردت النصوصُ على أنه يجوز أن تفعل هذه الأمور جميعها ، وأن يضرب بالمدافع والقنابل من بعيد ، وأن يقتل الصبيان والنساء إذا لم يمكن الوصول إلى الأعداء إلا بقتلهم لاختلاطهم بهم . عن الصعب قال : « سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أنقتلهم معهم قال : نعم » . وروي عن رسول الله ﷺ أنه نصب المنجنيق على أهل

الطائف . والمنجنيق حين يضرب به لا يميز بين المرأة والرجل والطفل والشيخ الكبير . . إلى غير ذلك . وهـذا يدل على أن الأسلحة الثقيلة كالمدافع والقنابل يجوز استعمالها في الحرب إذا لم يمكن الـوصول إلى الأعـداء إلا بوطء أو بقتـل الذريـة والنساء ، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز ذلك .

أما فعل كل من هذه الأمور وحده في غير المنجنيق وفي غير حالة عدم امكانية التمييز بين الأعداء الذين نحاربهم ففيه تفصيـل حسب ما ورد في النصـوص . فالصبيـان يحرم قتلهم مطلقاً في غير الحالتين السابقتين ، وكذلك الأجير الذي يكون مع القوم مجبراً لأنه من المستضعفين ، وذلك لورود النهي عن قتلهم بشكل قاطع ولم يعلل بأي علة .

أما النساء فإنه ينظر فيها فإن كانت المـرأة تحاربُ جـازَ قتلها ، وإن لـم تكن تحارب لم يَجُزْ قتلها . وروي عن رسول الله ﷺ أنه مر بامرأةٍ مقتولةٍ يومَ حنين فقال : من قتل هذه ؟ فقال رجل : أنا يا رسولَ الله غنمتها فأردفتها خلفي فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى قائم سيفي لتقتلني فقتلتها ، فلم ينكـرْ عليه الرسولُ ﷺ . وبذلك يتبين أن المرأة إذا قـاتلت جاز قتلها .

واما الشيخ الفاني فإنه إذا كان فانياً لم يبق فيه نفع للكفار ولا مضرة على المسلمين فلا يجوز قتله للنهي عن قتله . وإذا كان العكس يجوز قتله ، وذلك لما روي عن سمرة أن النبي ﷺ قال : « اقتلوا شيوخ المشركين » .

هذه هي الأمور التي ورد بها النص وما عدا ذلك فإنه يجوز . ولا يستفظع أي عمل يفعله المسلمون بعدوهم ما دام هذا العمل حصل في حالة الحرب ، سواء أكان هذا العمل حلالاً أم حراماً في غير الحرب . ولا يستثنى من ذلك إلا الفعل الذي ورد النص في النهي عنه في الحرب صراحة .

الكذب في الحرب

الكذِبُ كُلّهُ حرام قطعاً بنص القرآن القطعي ، وتحريمه من الأحكام المعروفة من الدين بالضرورة . قال تعالى : ﴿ **لعنة الله على الكاذبين** ﴾ . ولكن ورد نص استثنى من تحريم الكذب أشياء معينة حَصَرها وحَدّدَها فلا يجوزُ تعديها لما روي عن الرسول ﷺ قال : « يا أيها الناس ما يحملكم أن تتابعوا على الكذب كتتابع الفراش في النار . الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال : رجل كذب على امرأته ليرضيها ، ورجل كذب في الحرب فإن الحرب خدعة ،

ورجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهما » . هذه الثلاث من المستثنيات من تحريم الكذب بنص صحيح ، ولا يحل أن يقعَ الكذبُ في غيرها إذ لا يستثنى من عموم النص إلا ما خصه الدليل . وكلمة « في الحرب » الواردة في الحديث ليس لها إلا معنى واحد وهو حالة الحرب الفعلية ، فلا يجوز الكذب في غير حالة الحرب مطلقاً . وأما ما صح عن النبي ﷺ من أنه كان إذا أراد غزوة ورّى بغيرها ، فالمراد أنه كان يريد أمراً ولا يظهره : كأنْ يريد أن يغزوَ جهة المشرق فيسأل عن أمر في جهة الجنوب ويتجهز للسفر فيظن من يراه ويسمعه أنه يريدُ جهة الجنوب . وأما أنه قد صرّح بإرادته الجنوب ومراده المشرق فذلك لم يحصل ، ولا يكون على هذا إخباراً بخلاف الواقع إنما هو من قبيل التورية ، علاوة على أنه داخل في حالة الحرب الفعلية ، لأنه ذهاب إلى المعركة لمحاربة العدو فعلاً ، وهو من الخدعة الواردة في قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام : « الحرب خدعة » .

وقد روي عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : « من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله ؟ قال محمد بن مسلمة : أتحب أن أقتله يا رسول الله ؟ قال : نعم . قال : فائذن لي فأقول ، قال : قد فعلت . قال : فأتاه فقال : إن

محمداً قد عنّانا[1] وسألنا الصدقة ونكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير إليه أمره . ولم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله » .

إن هذه الحادثة فيها ما يشبه الغدر ، وهو مسموح به في حالة الحرب . وإن كانت ألفاظ الحديث نَصّت على أن ما قاله محمد بن مسلمة صدق وليس بكذب ، وكلامه تعريضٌ ، ولكن رسولَ الله ﷺ أذن له أن يقول كل شيء . وهذا الإذن بالكذب تصريحاً وتلويحاً ، جائز في حالة الحرب .

ومنه حديث أنس في قصة الحجاج بن علاط في استئذانه الرسول ﷺ أن يقول عنه ما شاء لأجل استخلاص ماله من أهل مكة . وقد أذن له الرسول ﷺ ، فأخبر أهل مكة كذباً أن أهل خيبر هزموا المسلمين ، وهذا يدخلُ كذلك في حالة الحرب . إذ جواز الكذب لا يقتصر على المعركة ولا على المحاربين بل يجوز للمسلمين أن يكذبوا على الكفار أعدائهم إذا كانوا في حالةِ حرب فعلية معهم .

التجسس

التجسسُ هو تفحصُ الأخبار ، يُقالُ في اللغة جس الأخبار وتجسسها : تفحص عنها ، ومنه الجاسوس . فإذا

(١) عنّانا : كلّفنا بما يشقّ علينا .

تفحص الشخصُ الأخبارَ فقد تجسسها سواء تفحص الأخبار الظاهرة أو المخفية . ولا يُشترطُ في تفحص الأخبار أن تكون مخفية حتى يكونَ الفعل تجسساً ، بل إن التجسس هو تفحص الأخبار ما يخفى منها وما يظهر أي الأسرار وغير الأسرار .

أما من يتتبع الأخبار ليجمعها وينشرها على الناس كمراسلي الجرائد ووكالات الأنباء فلا يُعَدّ جاسوساً بل يكون مراسلاً ، إلا أن يكون عمله التجسس واتخذ مراسلة الجرائد والوكالات وسيلة . ففي هذه الحال يكون جاسوساً لا لكونه مراسلاً يتتبع الأخبارَ ، بل لكون عمله هو التجسس ، واتخذ المراسلة وسيلةً للتغطية كما هي الحال مع كثيرٍ من المراسلين ، ولا سيما الأعداء الحربيين منهم . وأما موظفو دائرة التحري والمكتب الثاني ، ومن شاكلهم ممن يتفحص الأخبار فإنهم جواسيس لأن طبيعةَ عملهم تتعلقُ بالتجسس .

هذا هو واقعُ التجسس وواقع الجاسوس . أما حكم التجسس فإنه يختلف باختلاف من يتجسس عليهم . فإذا كان التجسسُ على المواطنين الذين هم رعايا الدولة الاسلامية فهو حرام ولا يجوز، وإذا كان التجسس على الأعداء الحربيين سواء أكانوا حربيين حقيقة أو حكماً ، فإنه جائز للمسلمينَ

وواجب على الخليفة . أما كون التجسس على المواطنين حراماً فثابت بصريح القرآن الكريم . قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا۟ ﴾(١) فنهى الله في هذه الآية عن التجسس. وهذا النهي عام يشمل كل تجسس ، سواء أكان تجسساً لنفسه أم لغيره ، وسواء أكان تجسساً للدولة أم للأفراد ، وسواء أكان الذي يقوم به الحاكم أم المحكوم ، فالكلام عام يشملُ كل شيء ينطبق عليه أي تجسس ، وكله حرام .

وهنا يرد سؤال وهو : هل يجوزُ للمسلم أن يشتغلَ موظفاً في دائرة التحري أو دائرة المباحث أو غيرها من الدوائر التي يكونُ عملها أو من عملها التجسس ؟

الجواب على ذلك : ينظر ، فإن كانت الوظيفة للتجسس على المواطنين فلا يجوز ، وأما إن كانت الوظيفة للتجسس على الأعداء الحربيين الذين يدخلون بلادنا من مستأمنين ومعاهدين فإنه يجوز ، كما أنه يجوز التجسس عليهم في بلادهم . وعلى ذلك فإن وجود دائرة التحري والمباحث أو ما شاكلها ليس بحرام بل هو واجب . والحرام أن توجد الدولة

---

(١) الحجرات : ١٢ .

دائرة للتجسس على المواطنين . ولا يقال إن مصلحة الدولة تقتضي أن تعرف أخبار الرعية حتى تكشف المؤامرات وتهتدي إلى المجرمين ، لأن على الدولة أن تعرف ذلك عن طريق الشرطة والعسس وليس عن طريق التجسس . وكون العقل يرى أن ذلك الشيء مصلحة أو ليس بمصلحة لا يصلح علة للتحريم أو الاباحة ، فما يراه الشرع وحده مصلحة فهو مصلحة .

على أن آيات القرآن الكريم حين تأتي صريحة في تحريم شيء لا يبقى مكان للحديث عما فيه مصلحة لتعليل جعله حلالاً ، إذ لا قيمة لذلك أمام نص القرآن الصريح ، والقرآن يقول : ﴿ **ولا تجسسوا** ﴾ وهذا يعني النهي عن التجسس ، ولا سبيل للذهاب إلى غير ما تدل عليه الآية وما هو صريح في لفظها . ولم يرد أي دليل يخصص عموم هذه الآية أو يستثني منها شيئاً ، فتبقى على عمومها تشمل كل تجسس ، ويكون التجسس على الرعايا كله حراماً .

هذا بالنسبة للتجسس على المواطنين ، أما تجسس المواطنين أي « المسلمين والذميين » على الأعداء الحربيين سواء كانوا حربيين حقيقة أم حكماً فهو مستثنى من عموم الآية

لورود أحاديث بذلك . منها أن النبي ﷺ بعث عبداللّه بن جحش ومعه ثمانية رهط من المهاجرين ، وكتب له كتاباً وأمره أن لا ينظرَ فيه حتى يسيرَ يومين ، ثم ينظر فيه فيمضي لما أمره به ولا يستكره من أصحابه أحداً . فلما سار عبداللّه يومين فتح الكتابَ فنظرَ فيه فإذا فيه : « إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزلَ نخلةً بين مكة والطائف فترصد بها قريشاً وتعلم لنا من أخبارهم » . في هذا الكتاب يأمرُ الرسولُ ﷺ عبدَاللّه بن جحش بالتجسس له على قريش وبأن يعلمه من أخبارها . ولكنه يجعل التخيير لأصحابه أن يسيروا معه أو لا ، أما هو فإنه يأمره أن يمضي . وبهذا يكون الرسول ﷺ قد طلبَ القيام بالتجسس من الجميع ولكنه عزم على عبداللّه وخير الباقين ، وهذا دليل على أنّ الطلبّ بالنسبة لأمير الجماعة طلبٌ جازم وبالنسبة لغيره غير جازم . وكان ذلك دليلاً على أن تجسس المسلمين على العدو جائز وليس بحرام ، ودليلاً على أن التجسسَ واجب على الدولة .

على أن التجسسَ على العدو من الأمور التي لا يستغني عنها جيش المسلمين، إذ لا يتم تكوين جيش للحرب دون أن تكون معه جاسوسية له على عدوه ، فوجود الجاسوسية في الجيش واجب على الدولة من باب « ما لا يتم الواجب إلا به

فهـو واجب » . هذا حكمُ التجسس من حيثُ كـونه حـراماً أو جائزاً أو واجباً .

أمـا حكم عقوبـة الجاسـوس الـذي يتجسس لـلأعـداء الحربيين فتختلف باختلاف تابعيـة الجاسوس وباختلاف دينه . فالكافرُ الحربي حين يكونُ جاسوساً فـإن حكمهُ القتـل بمجرد ثبوت كونه جاسوساً ، وذلك لما رواه سلمة بن الأكوع قـال : « أتى النبي (ص) عين[1] وهو في سفر ، فجلس عند بعض أصحـابـه يتحـدث ثم انسـل . فقـال النبي ﷺ : اطلبـوه فـاقتلوه . فسبقتهم إليه فقتلتـه فنفلني[2] سلبه » . وفي روايـة لأبي نعيم في المستخرج : « ادركوه فإنه عين » وهذا صريـح بأن الرسول ﷺ بمجرد أن ثبت لـديه أنـه جاسـوس قال : اطلبوه فاقتلوه .

أما الذمي حين يكون جاسوساً فإنه يُنظرُ فيه ، فـإن كان قد شرط حين دخوله الذمة أن لا يتجسسَ وإن تجسس يُقتل ، فإنه يُعْمَلُ بالشرطِ . واما إن لم يشـرط عليه ذلـك فإنـه يجوز للخليفة أن يجعلَ عقوبته القتل ، لما رواه أحمد عن فرات بن

---

(١) عين : جاسوس . حارس .
(٢) فنفلني : أعطاني : النَّفل : الغنيمة .

حبان أن النبي ﷺ أمر بقتله ، وكـان ذمياً وكـان عيناً لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار أي أنه كان معروفاً . فالرسول ﷺ قال في شأن الكافر الحربي : «اطلبوه فاقتلوه » . أما في شأن فرات بن حبان فقد أمر بقتله ولم يطلب من المسلمين أن يقتلوه . وظاهر في ذلك الفرق بينهما بأن الحربي طلب قتله جازماً ، والذمي طلب قتله طلباً غير جازم ، مما يدل على جواز قتل الجاسوس الذمي ، وجواز عدم قتله .

وأمـا الجـاسـوس المسلم الـذي يتجسس للعـــدو على المسلمين والـذميين فإنـه لا يقتـل ، لمـا روى مسلم عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ « لا يحل دم امرىء مسلم يشهـد أن لا إلّه إلا الله وأني رسـول الله الا باحـدى ثـلاث : الثيب الـزاني ، والنفس بـالنفس ، والتـارك لـدينــه المفـارق للجماعة » . فهذا الحديثُ حَصَرَ القتلَ في هـذه الثلاث ومـا عداها من الذنوب لا يجوز أن يكونَ عقوبتها القتل .

أمـا بالنسبـة للمسلم فتكون عقـوبتـه التعـزيـر . وروى البخاري عن علي (ع) قال : بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنا والزبير والمقداد بن الأسود وقال : انطلقوا حتى تأتوا روضـةَ خاخ فـإن بها ظعينـة ومعها كتـاب فخذوه منهـا ، فانطلقنا تتعادى بنـا خيلنا حتى انتهينـا إلى الروضـة فإذا نحن

بالظعينة ، فقلنا : اخرجي الكتاب . فقالت : ما معي من كتاب . فقلنا : لتخرجن الكتاب أو لتلقين الثياب ، فأخرجته من عقاصها ، فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه أنه مرسل من حاطب بن أبي بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ . فقال رسول الله ﷺ يا حاطب ما هذا ؟ قال : يا رسول الله لا تعجل علي إني كنت امرأ ملصقاً في قريش ، ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهلهم وأموالهم ، فأحببت إذا فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي ، وما فعلت ذلك كفراً ولا ارتداداً ولا رضا بالكفر بعد الاسلام . فقال رسول الله ﷺ : لقد صدقكم . وهذا الحديث ثابت ويحتج به ، وهو دليل على أن الجاسوس المسلم لا يقتل وإنما يعاقبُ بالحبس وغيره حسب ما يراه القاضي أو الخليفة .

الهدنة

عقد الهدنة بين المسلمين وغير المسلمين جائز لمهادنة الرسول ﷺ قريشاً عام الحديبية . ولكن جوازَ الهدنة مقيد بوجود مصلحة يقتضيها الجهاد أو نشر الدعوة . وذلك أن رسولَ الله ﷺ بلغه قبل مسيره إلى الحديبية أن مواطأة كانت

بين أهل خيبر ومكة على غزو المسلمين . وقد بادر بعد رجوعه من الحديبية مباشرة إلى غزو خيبر ، وبادر كذلك إلى ارسال الرسل إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الاسلام ، مما يدل على أن هدنة الحديبية كانت لمصلحة تتعلقُ بالجهاد ونشر الدعوة ، إذ استطاع بموادعة قريش أن يتفرغ لحرب خيبر ولدعوةِ الملوك والأمراء . ولا تجوزُ الهدنة عند عدم وجود هذه المصلحة ، إذ الهدنة ترك القتال المفروض وهو لا يجوز إلا في حال يقع وسيلة إلى القتال لأنها حينئذ تكون قتالاً . قال تعالى ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾[1] .

وإذا تحققت المصلحة لعقد الهدنة يجب تقدير مدة معينة معلومة لها لأنها شرط من شروط صحتها . فإذا لم تُحَدّدْ مدة معينة فيها فسد عقد الهدنة ، لأنّ هُدْنَةَ الحديبية قد حُدّدتْ فيها مدة معينة . وإذا عقدت الهدنة وصحت وجب علينا الكف عن الأعداء ومراعاة عقد الهدنة حتى تنقضي مدتها أو ينقضوها هم . ويكون نقضها بتصريح منهم أو بقتالنا ، أو فعل شيء مخالف لشروط الهدنة ولم يُنْكِر الباقون منهم ذلك بقول أو فعل . فإذا حصل ذلك تنقضي الهدنة فيهم جميعاً . وكذلك

(١) محمد : ٣٥.

إذا خافتِ الدولةُ خيانتهم لشيء مما ينقض إظهاره الهدنة بـأن ظهرت أمارة بذلك ، كان هذا نقضاً للهدنة . وإذا حصل شيء من ذلك جازت الاغارة عليهم في كل وقت ليلاً أو نهاراً ، لأن نقضَهم للهدنة يبيح للمسلمين أن يقاتلوهم وأن ينقضوا الهدنة معهم . فالرسول ﷺ لما هادنَ قريشاً ونقضت عهده حل له منهم ما كان محرماً ، فقاتلهم وفتح مكة لأن الهدنةَ عقد مؤقت ينتهي بانقضاء مدته أو بنقضه . قال تعـالى : ﴿ فَمَا ٱسْتَقَـٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ﴾[1] وقال: ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَـٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾[2]. وإذا أخلّ الأعداءُ بشروطِ الهدنة ولم يراعوا اتفاقيتها في تصرفاتهم معنـا فقد احلونـا من عهـدنا ، وبـذلـك حلت لنـا دمـاؤهم وأمـوالهم ووجب علينـا حربهم ، وأن نقاتلهم مذ قاتلونـا وأن ننقضَ الهدنـة معهم مذ نقضوها .

المعاهدات

للدولـة الاسلاميـة أن تَعْقِدَ معـاهداتِ الصلح والهـدنة

(١) التوبة : ٧.
(٢) التوبة : ١٢ .

وحسن الجوار والمعاهدات الثقافية والمعاهدات التجارية والمالية وما شابه ذلك من المعاهدات التي تقتضيها مصلحة الدعوة الإسلامية بالشروطِ التي يُقِرّها الاسلامُ . وإذا تضمنت هذه المعاهدات شروطاً لا يقرها الاسلامُ فإنه يبطلُ منها من الشروط ما لا يصح في الإسلام وتبقى المعاهدة نافذة في باقي الشروط . لأن كُلّ شرط يخالفُ الشرعَ باطل ولو رضي به ووافق عليه خليفة المسلمين . فإذا كانت بين الدولة الاسلاميةِ وبين عدوها حالة حرب فإنه يجوزُ لها أن تَعْقِدَ معاهدة هدنة أو معاهدة صلح حسب ما يقتضيه الموقف حينئذ ، وما تتطلبُهُ مصلحة الدعوة . وإذا رأت الدولةُ الاسلامية أن تُسالمَ وتصادقَ دولةً مجاورةً أو دولة بعيدة عنها لأمرٍ تقتضيه الدعوة فإنه يجوز لها أن تفعلَ ذلك . فقد تجد الدولةُ في الموادعاتِ مع الأعداء أداة لتوصيل الدعوة إليهم ، ولإيجاد رأي عام عندهم عن الإسلام ، وقد تجد في الموادعات دفع شر كبير أو التوصل إلى عدو آخر ، ولذلك يجوز للدولة الاسلامية أن تعقدَ مع الدولِ المجاورة معاهدةَ حسنِ جوار ، كما يجوزُ أن تعقد مع الدول غير المجاورة معاهدات عدم اعتداء لمدة معينة إذا رأت في ذلك طريقاً للدعوة الاسلامية أو حمايةً للمسلمين أو مصلحةً لهم . وقد عاهد الرسولُ ﷺ بني مدلج وغيرهم ليؤمن

الطرق التي يسلكها جيشه لمحاربة عدوه . وعاهد يوحنا بن رؤبة في تبوك ليؤمنَ حدودَ الدولة من جهةِ الروم على حدود بلاد الشام .

وإذا طلب قومٌ من أهل الحرب الموادعة سنين معلومة نظر الخليفة في ذلك فإن رآه خيراً للمسلمين فعله لقوله تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا ﴾[1] ، وإن لم تكن الموادعة خيراً للمسلمين فلا ينبغي أن يوادِعَهم .

وإذا طلبَ حاكمُ الذمة على أن يُترك يَحكُمُ في رعيته كما شاء من ظلم واستبدادٍ وغيره مما لا يصلحُ في دارِ الاسلام لم يُجَبْ إلى ذلك لأن التقريرَ على الظلم مع امكان المنع حرام ، ولأن على الذمي أن يلتزم بأحكام الاسلام في ما يرجع إلى المعاملات . وهذا الشرط الذي يطلبه الحاكم هو بخلاف موجب العقد ، فهو شرط باطل فإن أعْطِيَ الصلح والذمة على هذا بطل لقوله ﷺ « كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » . وإن طلب الصلح والذمة ورضي بحكم الإسلام صار ذمة للمسلمين ، وصارت نصرته واجبة كنصرة المسلمين .

---

(١) الأنفال : ٦١.

المعاهدات الاضطرارية

قد تقع الدولةُ الإسلاميةُ في أَزَمَـاتٍ داخلية أو خـارجية تضطرها لأن تعقد معاهدات لا تؤدي مباشرة إلى حمل الدعوة ولا إلى القتـال في سبيل الله ، ولكنهـا تسهـل إيجـاد ظـروف تُمَكّن من حملها في المستقبل ، أو تحفظُ كِيـانَ المسلمين . فمثل هذه المعاهدات تجبر الضرورة عـلى عقدهـا . ولذلـك يجـوز للخليفة أن يعقـدَها ، وتكـون نافـذة على المسلمين . وتقع هذه المعاهدات في حـالتين اثنتين نص عليهما الفقهـاءُ وهما :

الأولى : إذا أراد قـوم من أهل الحـرب المـوادعـة مـع المسلمين سنين معلومـة على أن يؤدوا إليهم الخـراج كل سنة شيئاً معلومـاً شرط أن لا تجـري أحكام الإسلام عليهم في بلادهم لـم يَجُزْ ذلك ، إلا إذا كانت الدولةُ غير قادرة على منع الظلم ، ورأت في هذه الموادعة خيراً للمسلمين فإنه يجوز حينئذ عقدها اضطراراً. وفي هذه الحـال لا يكون لهم على الدولة الاسلامية المعونة والنصرة لأنهم بهذه الموادعة لا يلتزمون أحكام الإسلام ولا يخرجون عن أن يكونوا أهل حرب إذ لـم ينقادوا لحكم الإسلام فلا يجب على المسلمين القيام بنصرتهم . وهذه المعاهدة المحدودة المدة تجعلُ الأمان لهذه

الدولة مضموناً من الدولة الاسلامية . فمن يدخلها من المسلمين يدخلها بأمان المعاهدة ، ولا يجوز له أن يتعرضَ لأهلها . ومن يدخل بلاد المسلمين من رعايا هذه الدولة يدخلها بأمان المعاهدة ولا يحتاج إلى أمانٍ جديدٍ سوى الموادعة، ولا يجوزُ أن يتعرضَ له أحد من المسلمين، ولا يُمنعُ التجارُ من ممارسة التجارة مع هذه الدولة بجميع السّلع إلا الأدوات التي تُستعملُ في الحرب .

الحالة الثانية : أن يدفعَ المسلمون إلى عدوهم مالاً مقابل سكوته عنهم . وقد ذكر الفقهاء أنه إن حاصر العدوّ المسلمين وطلبوا الموادعة سنين معدودة على أن يؤديَ المسلمون للأعداءِ شيئاً معلوماً كل سنة ، فلا ينبغي للخليفة أن يجيبهم إلى ذلك إلا عند الضرورة القصوى ، أي عندما يرى أن هذا الصلحَ خير لهم ، فحينئذ لا بأس بأن يفعله ، لما روي من أن المشركين عندما أحاطوا بالخندق وصار المسلمون في بلاء كما قال الله تعالى : ﴿ هُنَالِكَ ٱبْتُلِيَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴾[1] بعث رسول الله ﷺ إلى عبيدة ابن حصن وطلب منه أن يرجع بمن معه على أن يعطيه كل

---

(١) الأحزاب : ١١ .

سنة ثلث ثمار المدينة ، فأبى إلا النصف ، فلما حضر رسله ليكتبوا الصلح بين يدي رسول الله ﷺ قام سيدا الأنصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما وقالا : يا رسول الله أوحي أم رأي أم رأفة بنا ؟ قال بل رأفة بكم إني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحد ، فأحببتُ أن أصرفَهم عنكم . قالا : يا رسول الله كنا نحن وهم في الجَاهليةِ لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشراءٍ أو قرى ، فإذ أعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية ؟ لا نعطيهم إلا السيف . فقال الرسول ﷺ : اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف . فهذا يدل على أن الرسولَ ﷺ مالَ إلى الصلح في الابتداء لما أَحَسّ ضعفَ المسلمين . فحين رأى القوة فيهم بما قاله سعد بن معاذ وسعد بن عبادة امتنعَ عن ذلك . وقد دلّ هذا على أنه لا بأسَ من عقدِ معاهدة مع الأعداء يدفع لهم مال بموجبها عند خوف الضرر . هذا لأنهم إذا انتصروا على المسلمين أخذوا جميع الأموال ، فدفع بعض المال أهون وأيسر . . . .

نقض المعهدات

جميع المعاهدات التي تعقدها الدولة الاسلامية يجب أن تكون محددة لأجل معين . ولا يجوز نقضها إلا في الأحوال

التي نص عليها الشرع وهي :

أولاً : إذا ظاهر المعاهدُ عدواً من أعداءِ المسلمين وناصره عليهم ، وذلك كأن يكون بين الدولةِ الإسلاميةِ وبين دولةٍ أخرى حالة حرب فِعلية فصارت الدولةُ التي بيننا وبينها معاهدة تمد هذا العدو بالمال أو العتاد وتنصرهُ علينا ففي هذه الحال يجوز للدولة الاسلامية أن تنقض المعاهدة لأن الله تعالى يقول : ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا ﴾[1] فإن مفهومه إذا ظاهروا على المسلمين أحداً جاز للمسلمين نقض المعاهدة معهم .

ثانياً : أن ينقض المعاهدُ شرطاً من شروطها ، وذلك كما حصلَ مع الرسول ﷺ في صلحِ الحديبية . فإن خُزاعةَ دخلت في حماية الرسول ﷺ وحالفته فنقضت قريش هذا الشرطَ وحرضت بني بكر على خزاعة ثم ندمت وحاولت ابقاء المعاهدة . ولكن الرسولَ ﷺ اعتبرَ هذا النقضَ مبيحاً له نَقْضَ المعاهدة ، فنقضها وحاربَهم وفتح مكة .

ثالثاً : إذا خيفَ خيانة المعاهد وغدره يجوزُ نقض

---

(١) التوبة : ٤ .

المعاهدة . قال الله تعالى : ﴿ **واما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء** ﴾ وفي هذه الحال يجب اعلام العدو بنقض المعاهدة معه . ولا يشترط في النقض حصول الغدر بالفعل ، بل يكفي مجرد الخوف من العدو لأن يكونَ مبرراً لنقض المعاهدة . ويكتفى بالاعلام حتى يستوي علم الطرفين بالنقض .

رابعاً : أن ينقضَ المعاهدون المعاهدة نقضاً تاماً ، وفي هذه الحال يجبُ نقضُ المعاهدة معهم وضربهم ضربات قاسيةٍ تكونُ درساً وعبرةً لغيرهم قال تعالى : ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٥٥﴾ ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ﴿٥٦﴾ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾[1] .

هذه هي الأحوالُ الأربعةُ التي يجوزُ للمسلمين فيها أن ينقضوا المعاهدات المعقودة بينهم وبين عدوهم ، ويجوز لهم أن يعودوا إلى قتالهم بعد ذلك . إلا أنه ينبغي في نقضِ المعاهدة أن ينبذَ إليهم على سواء أي على سواء منكم أو منهم في العلم بذلك . ولا يحل قتال الأعداء قبل النبذِ وقبل أن

---

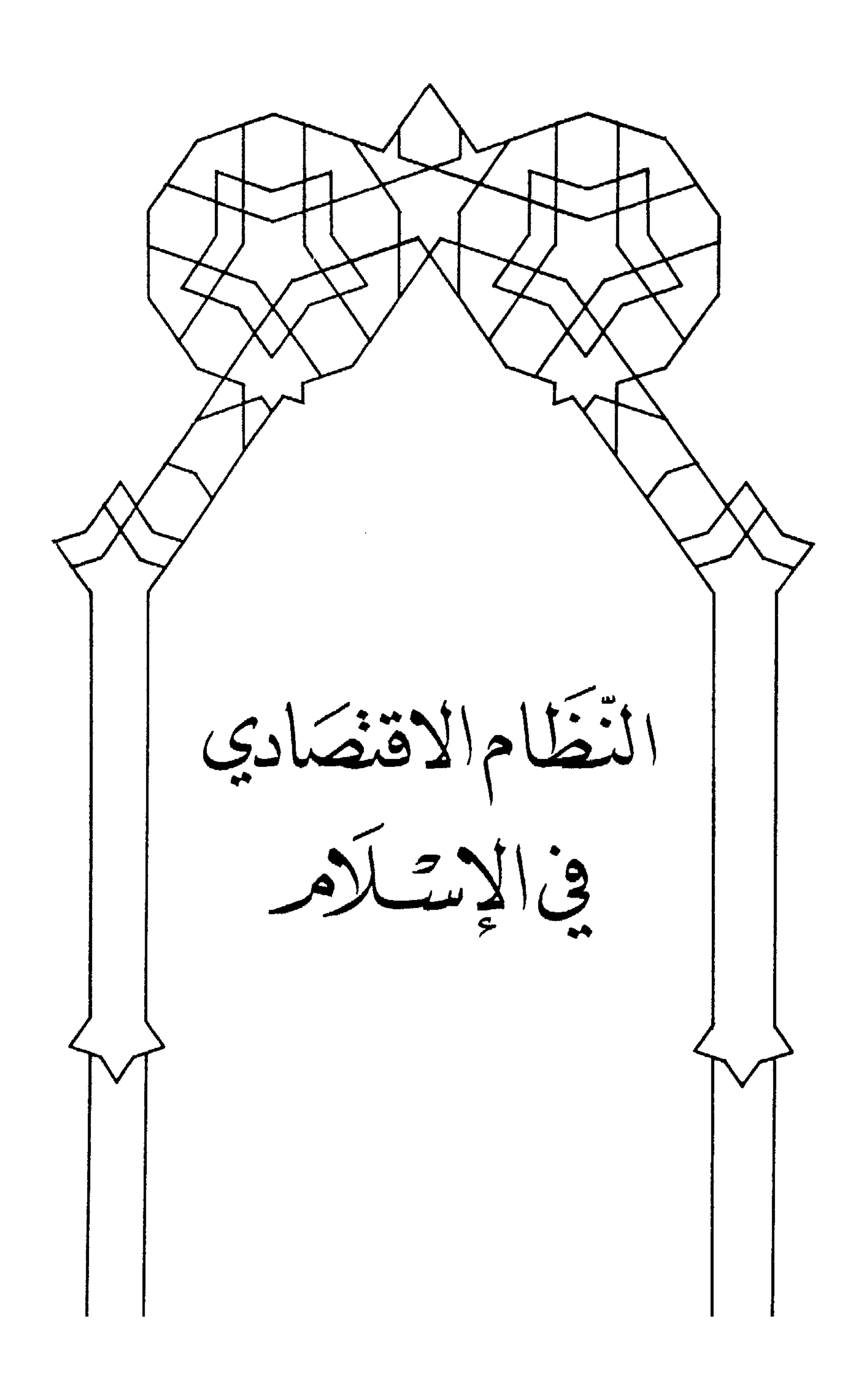
(١) الأنفال : ٥٥ـ ٥٧ .

يعلموا بذلك ليعودوا إلى ما كانوا عليه من التّحَصّنِ والاحتراز من الغدر . أما الذين يوفون بمعاهداتهم ويستقيمون فيجب أن يوفي المسلمون معهم بعهدهم ويستقيموا كما استقاموا قال تعالى : ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ﴾[1] ومفهومه أن الذين نقضوا من معاهدة المسلمين شيئاً أو ظاهروا عليهم أحداً فلا تتموا إليهم عهدهم ، أما إذا لم يفعلوا ذلك فأتموا إليهم معاهدتهم إلى نهاية مدتها . وقال تعالى : ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ﴾[2] ومفهومه إذا لم يستقيموا لكم فلا تستقيموا لهم . أما إذا استقاموا فاستقيموا وأوفوا لهم عهدهم . ومن ذلك يتبين أن الوفاءَ بالمعاهداتِ أمر واجب فإذا انتهت مدتها جاز عدم تجديدها وانهاؤها . وعليه فإن الاتفاقاتِ الدولية قد حدد الشارعُ أنواعَها وحدد الحالاتِ التي ينتهي العمل بها فيجب التزام ما بَيّنَهُ الشارعُ وحده في المعاهدات والوقوف عند حد الشرع في شأنها مع ترك أمرِ الأسلوبِ والاختيار إلى رأي الخليفة واجتهاده .

---

(١) التوبة : ٤ .

(٢) التوبة : ٧ .



النّظَام الاقتصَادي في الإسلام

يقوم النظام الاقتصادي في الاسلام على أربع قواعد :

١ ـ المال لله . قال تعالى : ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ النور : ٣٣ .

٢ ـ الجماعة مستخلفة فيه . قال تعالى : ﴿ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ الحديد : ٧ .

٣ ـ كنزه حرام . قال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ التوبة : ٣٤ .

٤ ـ تداوله واجب . قال تعالى : ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾[1] أي كي لا يقتصر تداوله على الأغنياء فقط .

ويميز النظام الإسلامي عن النظام الديمقراطي الرأسمالي وعن النظام الاشتراكي الشيوعي أن ملكية المال في الإسلام محددة بالكيف وغير محددة بالكم .

وفي النظام الاشتراكي الشيوعي هي محددة بالكم وغير محددة بالكيف .

وهي في النظام الديمقراطي الرأسمالي غير محددة بالكيف وغير محددة بالكم .

(١) الحشر : ٧ .

النظام الاقتصادي

كلمة الاقتصاد مشتقة من لفظ إغريقي قديم ، معناه « تدبير أمور البيت » بحيثُ يشتركُ أفراده القادرون في إنتاج الطيبات ، والقيام بالخدمات ، ويشترك جميعُ أفرادِهِ في التمتع بما يحوزونه . ثم تَوَسَّعَ الناسُ في مدلول البيت ، حتى أطلق على الجماعة التي تحكمها دولةٌ واحدة . وعليه فلم يعد المقصود من كلمة « اقتصاد » المعنى اللغوي وهو التوفير ، ولا معنى المال ، وإنما المقصودُ هو المعنى الاصطلاحي لمسمى معين ، وهو تدبيرُ شؤون المال : إما بتكثيره وتأمين إيجاده ، ويبحث فيه علم الاقتصاد، وإما بكيفية جبايته ، وكيفية توزيعه ، ويبحث فيه النظام الاقتصادي .

وإذا كان علم الاقتصاد والنظامُ الاقتصادي يبحثانِ في الاقتصادِ ، فإنهما شيئان مختلفان متغايران ، ومفهوم أحدهما يختلف عن مفهوم الآخر . فالنظامُ الاقتصادي لا يتأثرُ بكثرةِ

الثروة ولا بقلتِها، بل لا يتأثر بها مطلقاً. وكثرةُ الثروةِ وقلتها لا يؤثرُ فيها شكل النظام الاقتصادي بوجهٍ من الوجوه. وعليه كان من الخطأ الفادح جعل الاقتصاد موضوعاً واحداً يبحث باعتباره شيئاً واحداً. لأن تدبيرَ أمور الجماعة، من حيث توفير المال أي إيجاده، شيء، وتدبير أمور الجماعة، من حيث توزيع المال المدبر، شيء آخر، ولذلك يجب أن يُفْصَلَ بحث تدبير المال عن بحث تدبير توزيعه، إذ الأول يتعلقُ بالوسائل، والثاني يتعلق بالفكر، وعدم الفصل بينهما يؤدي إما إلى الخطأ في إدراك المشاكلِ الاقتصادية المراد معالجتها، وإما إلى سوء فهم العوامل التي تُوفر الثروةَ أي توجِدُها في البلاد.

ولهذا يجب بحث النظام الاقتصادي باعتباره فكراً يؤثر في وجهة النظر في الحياة ويتأثر بها، وبحث علم الاقتصاد باعتباره علماً، ولا علاقة له بوجهة النظر في الحياة. والبحث الأهم هو النظام الاقتصادي لأن المشكلة الاقتصادية تدورُ حول حاجات الإنسان، ووسائل إشباعها والانتفاع بهذه الوسائل. وبما أن الوسائلَ موجودة في الكون فإن إنتاجها لا يسببُ مشكلةً أساسية في إشباعِ الحاجاتِ، بل إن إشباعَها يدفعُ الإنسانَ لإنتاج هذه الوسائل أو إيجادها. وإنما المشكلة الموجودة في

علاقات الناس ناشئة عن تمكين الناس من الانتفاع بهذه الوسائل، أو عدم تمكينهم. أي في موضوع حيازة الناس لهذه الوسائل. فيكون ذلك أساس المشكلة الاقتصادية وهو الذي يحتاج إلى علاج. وبناء عليه، فالمشكلةُ الاقتصادية آتية من موضوع حيازة المنفعة لا من إنتاج الوسائل التي تُعطي هذه المنفعة.

أساس النظام الاقتصادي

المنفعةُ صلاحيةُ الشيء لإشباع حاجة الإنسان . وتَتَكَوّن من أمرين :

١ ـ أحدهما : مبلغ ما يشعر به الإنسان من الرغبة في الحصول على شيء معين .

٢ ـ الثاني : المزايا الكامنة في الشيء ذاته ، وصلاحيتها لإشباع حاجة الإنسان ، لا حاجة فرد معين . وهذه المنفعة يمكن أن تكون ناتجة عن جهد الإنسان أو عن المال أو عنهما معاً . وبما أن المال هو الذي يشبع حاجات الإنسان ، وأن الجهد الإنساني وسيلة للحصول على المال عيناً ومنفعة ، لذلك كان المال أساس المنفعة ، وأما جهد الإنسان فهو من

الوسائل التي تُمَكّنُ من الحصول عليه .

ومن هنا كان الإنسانُ، بفطرته، يسعى جهده للحصولِ على المال ليحوزه، وعليه فإنّ جهد الإنسان، والمال، هما الوسيلتان اللتان تستخدمان لإشباع حاجات الإنسان، وجمع الثروة التي يسعى للحصول عليها. وحيازة الأفراد للثروة تتأتى إما من أفراد آخرين وإما من غير الأفراد، وتكون إما حيازة للعين استهلاكاً وانتفاعاً، وإما حيازة لمنفعة العين، وإما حيازة للمنفعة الناتجة عن جهد الإنسان. وهذه الحيازة بجميع ما تصدق عليه إما أن تكون بعوض كالبيع وإجارة المال وإجارة الأجير، وإما بغير عوض كالهبة والإرث والعارية.

وعلى ذلك فالمشكلةُ الاقتصاديةُ لا تتعدى حيازة الثروة وليست في إيجاد الثروة . وهي تأتي من النظرة إلى الحيازة أي الملكية ، ومن سوء التصرف في هذه الملكية أي من سوء توزيع الثروة بين الناس . ولا تأتي من غير ذلك مطلقاً .

ولهذا كانت معالجة هذه الناحية أساس النظام الاقتصادي .

وعلى ذلك فالأساس الذي يقومُ عليه النظامُ الاقتصادي

مبني على ثلاث قواعد هي :

١ ـ الملكية ، أو الكيفية التي يجب على الإنسان أن يحوز بها المنفعة الناجمة عن الخدمات أو السلع .

٢ ـ التصرف في الملكية ، أو الكيفية التي يجب أن يتصرف بها الإنسان بهذه الخدمات أو السلع .

٣ ـ توزيع الثروة بين الناس ، أو توزيعُ الخدماتِ والسلع على الناس .

الملكية من حيثُ هي : هي ملكية لله باعتباره مالك الملك من جهة ، وباعتباره قد نص على أن المال له . قال تعالى ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾[1] . وهكذا نجد أن الله سبحانه حين يبينُ أصل الملكية يضيفُ المال له فيقول ﴿ مال الله ﴾ ، وحين يبين انتقال الملكية للناس يضيف الملكية لهم فيقول ﴿ فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾[2] ، ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾[3] ، ﴿ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾[4] ، ﴿ وَأَمْوَٰلٌ

---

(١) النور : ٣٣ .
(٢) النساء : ٦ .
(٣) التوبة : ١٠٣ .
(٤) البقرة : ٢٧٩ .

﴿اقْتَرَفْتُمُوهَا﴾[1] . غير أن حقّ الملكية هذا جاء بالاستخلاف قال تعالى : ﴿ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾[2] . وقد جاء الاستخلاف عاماً لجميع بني الإنسان فلهم حق الملكية لا الملكيـة الفعلية ، وهم مستخلفون في حق التملك . أما الملكية الفعلية للفرد المعين فقد شرط الإسلام فيها الإذن من الله تعالى للفرد بالتملك . ولهذا فإن المال إنما يملكه بالفعل من أذن له الشارع بتملكه ، ويكون هذا الإذن دلالة خاصة على أن هذا الفرد قد أصبح له حق الملكية للمال .

وقد بين الشرع أن هناك ملكية فردية ، ولكل فرد أن يتملك المال بسبب من أسباب التملك .

وهناك ملكية عامة للأمة كلها . قال عليه الصلاة والسلام : « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار » .

وهناك ملكية الدولة ، فإن كل من مات من المسلمين ولا وارث له فماله لبيت المال أي ملك للدولة .

وأما التصرف بملكية الدولة وملكية الفرد فواضح في

---

(١) التوبة : ٢٤ .

(٢) الحديد : ٧.

أحكام بيت المال وأحكام المعاملات من بيع أو رهن أو غير ذلك. وقد أجاز الشارعُ للدولة وللفرد التصرف بملكيتهما بالمبادلة والصلة وغير ذلك بحسب الأحكام التي بينها الشرع.

أما توزيع الثروة بين الناس فإنه يجري في أسباب التملك وفي العقود طبيعياً . غير أن تفاوت الناس في القوة وفي الحاجة إلى الإشباع يؤدي إلى تفاوت توزيع الثروة بين الناس . ويجعل احتمال الإساءة في هذا التوزيع موجوداً ، فيترتب على هذه الإساءة في التوزيع تجمع المال بين يدي فئة وانحساره عن فئةٍ أخرى ، كما يترتب عليها كنز أداة التبادل الثابتة وهي الذهب والفضة . ولذلك جاء الشرع يمنع تداول الثروة بين الأغنياء فقط ويوجب تداولها بين جميع الناس ، وجاء يمنع كنز الذهب والفضة ولو أخرجت زكاتهما .

وهنالك فرق بين أسباب تملك المال وبين تنمية المال . فالعقود من بيع وإجارة من الأحكام المتعلقة بتنمية الملك أي بتنميةِ المال ، والعمل من صيد في البر والبحر من الأحكام المتعلقة بتملك المال . فأسباب التملك هي أسباب حيازة الأصل ، وأسباب تنمية الملك هي أسباب تكثير أصل المال .

وأما معنى الملكية: فهو أن يكون للفرد سلطان على ما يملك للتصرف فيه.

نظرة الإسلام إلى الاقتصاد

تختلف نظرةُ الإسلام إلى مادّةِ الثروة عن نظرته إلى الانتفاع بها ، وعندَه أن الوسائلَ التي تُعطي المنفعة شيء ، وأن حيازةَ المنفعة شيءُ آخر . فالمال وجهد الإنسان هما أداة الثروة ، وهما الوسيلتان اللتان توجدان المنفعة . ووضعهما في نظر الإسلام من حيث وجودهما في الحياة الدنيا ، ومن حيث انتاجهما ، يختلف عن وضع الانتفاع بهما ، وعن كيفية حيازة هذه المنفعة . فالإسلام حَرّمَ الانتفاعَ ببعض الأموال كالخمر والميتة ، كما حرّمَ الانتفاع ببعض جهود الإنسان كالرقص والبغاء . وحرم بيعَ ما حرّمَ أكله من الأموال ، وحرم إجارة ما حرم القيام به من الأعمال .

هذا من حيث الانتفاع بالمال والجهد . وأما من حيث كيفية حيازة الثروة ، فقد شَرّعَ أحكاماً متعددة لحيازتها كأحكام الصيد ، وإحياء الموات ، وأحكام الإجارة والإرث والهبة والوصية . هذا بالنسبة للانتفاع بالثروة وكيفية حيازتها ، أما بالنسبة لمادة الثروة من حيث وجودها ، ومن حيث انتاجها فإن الإسلام لم يتدخل فيها مطلقاً ، فالمال موجود في الحياة الدنيا وجوداً طبيعياً ، وخلقه الله سبحانه وتعالى مسخراً للإنسان .

قال تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[1]،
وقال : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾[2]،
وقال : ﴿ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾[3].
فبين في هذه الآيات واشباهها أنه خلق المال وخلق جهد الإنسان، ولم يتعرض لشيء آخر يتعلق به، مما يدل على أنه لم يتدخل في مادة المال وجهد الإنسان ولكنه بين انه خلقهما لينتفع بهما الناس .

وكذلك لم يتدخل في انتاج الثروة ، فلا يوجد نَصّ شرعي يَدُلّ على أن الإسلام تدخل في إنتاج الثروة . بل على العكس من ذلك فإن النصوصَ الشرعية تدل على أن الشرع ترك الأمر للناس في استخراج المال ، وفي تحسين جهد الإنسان . روي أن الرسول ﷺ قال في موضوع تأبير النخل : « أنتم أدرى بأمور دنياكم » ، وروي أنه أرسل اثنين من المسلمين إلى اليمن ليتعلّما صناعة الأسلحة . وهذا يدل على أن الشرعَ ترك أمر إنتاج المال إلى الناس ، ينتجونه بحسب خبرتهم ومعرفتهم .

---

(١) البقرة: ٢٩.
(٢) الجاثية: ١٢.
(٣) الحديد: ٢٥.

المَـال

لا ريبَ بأنَّ المالَ هو عصبُ الحياةِ ، كما يقال ، وهو ذو أثر هام في حياة الناس ، لأن علاقاتهم لا تقـوم على الروابط الروحية وحسب ، بل كذلك على تأمين مصالحهم الماديـة . وهـذا الأثر ينـطبق على حياة الفـرد ، كمـا ينـطبق على حيـاة الجماعة . . وإذا كانت هنالـكَ أنظمـة عديـدة ، وطرق شتى لتحصيل المال وإنمائه ، وكيفية إنفاقه ، فلا بد من معالجة هذه النواحي وفقاً للمفاهيم الإسلامية ، على اعتبار أن الإسلامَ كما هو دين ، فهو أيضاً نظام للحيـاة ، ورسالـة ذات نهج وهـدف لتنظيم العلاقات والمصالـح بين الناس على أسس وقـواعد ، تكفل في حال تطبيقها أفضل السبل وأصلحها على الإطلاق . وهذا لن يكون إلا من خلال دولة إسلامية ، وقد جعلها الإسلام ذاته « دولة خلافة » ذات شكل مميز وطراز فريد ، تختلف عن أشكـال جميـع الـدول الأخـرى بعنـاصـرهـا ، وأجهـزتهـا ،

ودستورها ، وقوانينها التي تقوم على تطبيق أحكام كتاب الله تعالى ، والعمل بسنة رسول الله ، تلك الأحكام التي يجب على الخليفة بل على الأمة الإسلامية جمعاء ، الالتزام بها ، وتنفيذها لأنها من شرع الله تعالى وليست من تشريع البشر .

وقد أناط الإسلام بدولة الخلافة القيام برعاية شؤون الأمة ، ومن هذه الشؤون إدارة أموالها إن من حيث التحصيل أو من حيث الإنفاق . وقد بيّنت الأدلة الشرعية مصادر موارد الدولة المالية ، وأنواع هذه الموارد ، وكيفية تحصيلها وطرق إنفاقها. كما بيّنت سُبُلَ تملك المال من قبل الأفراد، ومعنى الملكية الفردية ، والملكية العامة ، وكيفية إنماء المال ، وكل ما يتعلق بالأموال الخاصة والعامة .

وإنه لمن الضروري جداً أن يعرف الناس نظرة الإسلام إلى المال من أجل خيرهم جميعاً . صحيح أن المال هو العصب الحساس في الحياة ، وهو يحرك الأمم والشعوب ، ويقيمها ويقعدها ، كما أنه يفجر الحروب ، ويدك العروش ، تماماً كما ينشىء المدنيات وينشر الحضارات ويفتح الآفاق أمام الناس، إلاَّ أنه برغم ذلك كله يجب أن يأخذ حجمه الطبيعي في التقييم ، فلا يلهث الإنسان وراءه ، ويفني العمر في

اجتنائه دون أن يذوق طعم الراحة والهناء . . لـذلك فـإن أول حقيقة يجب أن يؤمن بها الإنسان هي أن المالَ في دنيا الأرض مهما كان نوعه ، ومهما كان مقداره ، هو في حقيقتـه مال الله تعالى ، ولكنه استخلف به الإنسان على الأرض ، فوجب أن يكون وسيلة لا غاية لذاته ، ووجب أن يستخدمه الإنسان بمـا يرضي الله تعالى مـالك الملك ، أي بـأن يحقق المال الخيـرَ العامَّ والخيرَ الخاصَّ ، في دنيا الناس أجمعين . .

هذا ما جاءَ به الإسلام وما أرادَه . وهو بذلك يعتبر أعظم شريعة في مقابل الشرائع الأخرى التي نجدها محكومة بمادّية جـائـرة ، ومسخـرة لأهـواء المستغلين ومـطامعهم بـالـدرجـة الأولى ، أي لفئـة قليلة من البشـر على حسـاب الآخـرين جميعـاً ، في حين أن الإسلام سخَّـر كل مُسخَّـر ، من مـالٍ وغيره ، لخير البشـرية كلهـا ، وذلك من أجـل أن يرفـع شأن الإنسان ، ويعلي قيمته ، ولكي يمكّنـه من تحقيق إنسانيتـه ، فلا يكون عبـداً للمال ، ولا لـطواغيت المال من المحتكـرين والمستغلين بـل هـو عبـدٌ لله رب العـالمين . . . ومـا أعـظَمَ الإنسـانَ عندمـا يتصل بـربه اتصـال معرفـة وعبـوديـة ، حيث الاستقـرار والرفـاهيـة ، وحيث الاطمئنـان والسعـادة ، وحيث يحظى برضوان الله تعالى في الدارين الأولى والآخرة .

وعلى هذا الأساس سوف نبحث في ماهية المال ، وحاجة الإنسان إليه ، لنحدد بعد ذلك معنى الملكية الفردية ، وأسباب التملك ، ومن ثم نتعرف على الطرق التي تجري بواسطتها تنمية المال ، وكيف تتكوّن الملكية العامة ، والنظام المالي الذي يجب أن يسود العالم ، ويسير عليه الناس ، للتخلص من المشاكل الاقتصادية والمالية التي يعاني منها الأفراد وتعاني منها معظم الدول في الوقت الحاضر .

المال والملكية الفردية

من فطرة الإنسان أن يندفع لإشباع حاجاته ، ولذلك كان من فطرته أن يحوز المال لإشباع هذه الحاجات ، وأن يسعى لهذه الحيازة ما دام هذا الإشباع أمراً حتمياً لا يمكن القعود عنه . ومن هنا كانت حيازة الإنسان للثروة فوق كونها أمراً فطرياً هي أمرٌ لا بدَّ منه . ولذلك كانت كل محاولة لمنع الإنسان من حيازة الثروة مخالفة للفطرة ، وكانت كل محاولة لتحديد حيازته بمقدار معين أمراً مخالفاً للفطرة كذلك .

وإنه من الطبيعي أن لا يحال بين الإنسان وبين حيازة الثروة ولا بينه وبين السعي لهذه الحيازة . إلا أن هذه الحيازة لا يجوز أن تترك للإنسان ينالها كيف يشاء ، لأن ذلك يؤدي

إلى الفوضى والاضطراب ويسِّبب الشر والفساد . فالبشر يتفاوتون في قوة حاجاتهم إلى الإشباع ، فإن تركوا وشأنهم حاز الثروة الأقوياءُ وحُرم منها الضعفاء ، وهلك المرضى والقاصرون ، وأُتخم بها المفرطون في الشهوات . وإن تمكين الناس من حيازة الثروة ومن السعي لها يجب أن يكون على وجه يضمن إشباع الحاجات الأساسية لجميع الناس ، كما يضمن تمكينهم من الوصول إلى إشباع الحاجات غير الأساسية . فكان لا بد من تحديد هذه الحيازة بكيفية معيَّنة تتحقق فيها البساطة بحيث تكون في متناول الناس جميعاً ، على تفاوت قواهم وحاجاتهم . وكان لا بد من الملكية المحددة في الكيف ، ومحاربة منع الملكية لأن هذا المنع يتناقض مع الفطرة ، وكذلك محاربة تحديد الملكية بالكم لأن هذا التحديد إنما يحدُّ من سعي الإنسان لحيازة المال ، كما لا بد من محاربة حرية التملك التي تؤدي إلى فوضى العلاقات بين الناس وتسبب الشر والفساد . وقد جاء الإسلام فأباح الملكية الفردية وحددها بالكيف لا بالكم ، فوافق بذلك الفطرة ، ونظم العلاقات بين الناس ، وأتاح للإنسان إشباع حاجاته كلها .

تعريف الملكية الفردية

الملكية الفردية هي حكم شرعي مقدر بالعين أو المنفعة يقضي بتمكين صاحبها المضاف إليه هـذا الحكم من انتفاعـه بالشيء وأخذ العوض عنه . وذلـك كملكية الإنسـان للرغيف والدار ، فإنه يمكنه بملكيته للرغيف أن يأكله وأن يَبيعَهُ ويأخذ ثمنـه ، ويمكنه بملكيتـه للدار أن يسكنها وأن يبيعهـا ويـأخـذ ثمنها . فالـرغيف والدار كـل منهما عين ، والحكم الشـرعي المقدر فيهما هو إذنُ الشارع للإنسان بالانتفاع بهما استهلاكـاً ومنفعـة ومبادلـة . وهذا الإذن بـالانتفاع يستـوجب أن يتمكن المالك ، وهو من أضيف إليه الإذن ، من أكل الرغيف وسكنى الـدار ، كما يتمكن من بيعهمـا . فبالنسبـة للرغيف ، الحكم الشرعي مقدر بالعين وهو الإذن باستهلاكها . وبالنسبة للدار ، الحكم الشرعي مقدر بالمنفعة وهو الإذن بسكناها . وعلى هذا تكون الملكية هي إذن الشارع أو المشترع بالانتفاع بـالعين ، ولا تثبت هذه الملكية إلا بإثبات الشارع لها وتقريره لأسبابها . والحق في ملكيــة العين ليس نـاشئـاً عن العين نفسهـا وعن طبيعتها أي عن كونها نافعة أو غير نافعة ، وإنما هو ناشىء عن إذن الشارع ، وعن جعله السبب الذي يبيح الملك للعين منتجاً المسبب الذي هو تملكها شرعاً. ولهذا أذن الشارعُ في تملك

بعض الأعيان وَمنَعَ من تملك بعضها، وأَذِنَ في بعض العقود وَمَنَعَ بعضها، فمنع تملك الخمر والخنزير للمسلم، كما منع تملك مال الربا ومال القمار لأي واحد من رعية الدولة الإسلامية، وأَذِنَ في البيع فأحله ومنع الربا فحرمه، وأذِنَ في شركة العنان، ومنع الجمعيات التعاونية، وشركات المساهمة، والتأمين. . .

والتملك المشروع له شروط ، كما أن على التصرف في الملك قيوداً بحيث لا تخرج الملكية عن مصلحة الجماعة ومصلحة الفرد باعتباره جزءاً من الجماعة لا فرداً منفصلاً عنها ، وباعتباره إنساناً في مجتمع معين . والانتفاع بالعين المملوكة إنما حصل بسلطان من الشارع أي أن أصل الملكية للشارع وهو أعطاها للفرد بترتيب منه على السبب الشرعي ، فهي تمليك الشارع لفرد في الجماعة شيئاً خاصاً لم يكن ليحق له تملكه لولا إذْن الشارع .

على أن الملكية للعين هي ملكية لذات العين وملكية لمنفعتها ، وليست هي ملكية للمنفعة فقط ، وإن كان المقصود الحقيقي من الملكية هو الانتفاع بالعين انتفاعاً معيناً بيَّنه الشرع .

وعلى ضوء هذا التعريف للملكية الفردية تكون هنالك أسباب مشروعة للتملك ، وأحوال معينة للتصرف بهذه الملكية ، وكيفية معينة للانتفاع بها . وما خلا ذلك يعتبر اعتداء على حق الملكية الفردية ، بمعنى أن هذا التعريف يمكّن من فهم المعنى الحقيقي للحيازة التي أباحها الشارع ، ومعنى السعي لهذه الحيازة والانتفاع بها . وبعبارة أخرى يدل التعريف على المعنى الحقيقي للملكية .

معنى الملكية للمال

حق الملكية الفردية حق شرعي للفرد ، يخوّله أن يتملك أموالاً منقولة وغير منقولة . وهذا الحق مصون ومحدود بالتشريع والتوجيه . وينتج عن هذا الحق سلطان للفرد بالتصرف في ما يملك ، كما أنّ له سلطاناً على أعماله الاختيارية ، على أن يبقى تحديد حق الملكية ضمن حدود أوامر الله ونواهيه .

وقد ظهر هذا التحديد في أسباب التملك المشروعة أي التي بها يتقرر حق الملكية ، وفي الأحوال التي تترتب عليها العقوبات ، والأحوال التي لا تترتب عليها عقوبات ، مثل تعريف السرقة ومتى تسمى سرقة ، وتعريف السلب ، وتعريف

الغصب الخ . . . كما ظهر هذا التحديد أيضاً في حق التصرف في الملكية والأحوال التي يباح فيها هذا التصرف ، والأحوال التي يُمْنَعُ فيها هذا التصرف ، وفي تعريف تلك الأحوال وبيان حوادثها . والإسلام حين يحدد الملكية لا يُحَدِّدها بالكمية ، وإنما يحددها بالكيفية . ويظهر هذا التحديد بالكيفية بارزاً في الأمور الآتية :

١ ـ بتحديدها من حيث أسباب التملك وتنمية الملك لا في كمية المال المملوك .

٢ ـ بتحديد كيفية التصرف .

٣ ـ بكون رقبة الأرض الخراجية ملكاً للدولة لا للأفراد .

٤ ـ بصيرورة الملكية الفردية ملكاً عاماً جبراً في أحوال معينة .

٥ ـ بإعطاء من قصرت به الوسائل عن الحصول على حاجته ما يفي بتلك الحاجة في حدودها .

وبهذا يظهر أن معنى الملكية الفردية هو إيجاد سلطان للفرد على ما يملك ، على كيفية معينة محددة جعلت الملكية حقاً شرعياً للفرد . وقد جعل التشريع صيانة حق الملكية

للفـرد واجبـاً على الدولـة ، وجعل احتـرامها وحفـظهـا وعدم الاعتداء عليها أمراً حتمياً . ولذلك وضعت العقوبات الزاجرة لكـل من يعبث بهذا الحق سـواء بالسـرقة أو بـالسلب أو بأي طريق من الطرق غير المشروعة . فقد وضع التشريع له عقوبة زاجـرة ، ووضعت التـوجيهـات التهـذيبيـة لكف النفـوس عن التطلع إلى ما ليس لها فيه حق من حقـوق الملكية ، ومـا هو داخل في ملك الآخرين . فالمال الحلال هو الذي ينطبق عليه معنى الملكية ، والمال الحرام ليس ملكاً ولا ينطبق عليه معنى الملكية .

أسباب تملك المال

المال هو كل ما يُتمول به مهما كانت عينه . والمقصود بسبب التملك السبب الذي ينشىء حق ملكية المال للشخص بعـد أن كان غيـر مملوكٍ له . وأمـا المبادلـة بجميع أنـواعهـا فليست من أسباب تملك المال ، وإنما هي من أسباب تملك الأعيان ، إذْ هي تملك عينٍ معينةٍ من المـال بعين غيرهـا من المال ، فالمال مملوك أصلاً وإنما جرى تبادل أعيانه . وكذلك لا تدخل تنمية المال كربح التجارة وأجرة الدار وغلة الزرع وما شابهها في أسباب تملك المال . فإنها وإن كـان قد نشـأ عنها بعض المـال، لكنّ هذا المال الجديد نشأ عن مال آخر ، فهي

من أسباب نماء المال وليست من أسباب تملك المال . والموضوع هو تمُّلك المال إنشاءً ، وبعبارة أخرى هو الحصول على المال ابتداءً . والفرق بين أسباب التملك وأسباب تنمية الملك أن التملك هو الحصول على المال ابتداء أي الحصول على أصل المال، وتنمية الملك هي تكثير المال الذي امتُلِك ، فالمال موجود ، وإنما نُمِّيَ وكُثِّرَ .

وقد جاء الشرع لكل من الملك وتنمية الملك بأحكام تتعلق به . فالعقود من بيع وإجارة من الأحكام المتعلقة بتنمية المال ، والعمل من صيد ومضاربة من الأحكام المتعلقة بالملك . فأسباب الملك هي أسباب حيازة الأصل، وأسباب تنمية الملك هي أسباب تكثير أصل المال الذي سبق أن حزناه بسبب من أسباب التملك .

ولتمّلك المال أسباب شرعية حصرها الشارعُ وعيّنها فلا يجوز تعدِّيها ، فيكون سبب ملكية المال محصوراً بما بيَّنه الشرع . وتعريف الملكية السابق من أنها حكم شرعي مقدر بالعين أو المنفعة يوجب بأن يكون هنالك إذنٌ من الشارع حتى يحصل التملك . وإذاً فلا بد من أسباب يأذن بها الشارع ليحصل الملك ، فإذا وجد السبب الشرعي وجد الملك للمال ، وإذا لم يوجد السبب الشرعي لا يوجد ملك للمال ،

ولو حازه المالك فعلاً ، لأن الملكية هي حيازة المال بسبب شرعي أَذِنَ به الشارع .

وقد حدد الشرع أسباب التملك بأحوال معينة بيَّنها في عدد معين ولم يُطْلِقْها ، وجعلها خطوطاً عريضة واضحة تندرجُ تحتها أجزاء متعددة هي فروع منها ومسائل من أحكامها . ولم يعللها بعلل كلية معينة فلا تقاس عليها كليّات أخرى . وذلك لأن المتجدِّد من الحاجات إنما هو في الأموال الحادثة وليس في المعاملات ، أي ليس في نظام العلاقة وإنما هو في موضوعها ، فكان لا بد من حصر المعاملات في أحوال معينة تنطبق على الحاجات المتجدِّدة والمتعدّدة ، وعلى المال من حيث هو مال ، وعلى الجهد من حيث هو جهد . وفي هذا تحديد للملكية الفردية على الوجه الذي يتفق مع الفطرة وينظم هذه الملكية حتى يُحمى المجتمع من الأخطار المترتبة على إطلاقها . فإنَّ الملكيةَ الفردية مظهرٌ من مظاهر غريزة البقاء كما أن الزواج مظهر من مظاهر غريزة النوع ، وكما أن العبادات مظهر من مظاهر غريزة التدين . فإذا أطلقت هذه المظاهر في إشباع ما تطلب إشباعه أدى ذلك إلى الفوضى والاضطراب ، وإلى الإشباع الشاذ ، أو الإشباع الخاطىء . ولذلك لا بد من تحديد الكيفية التي يحصل فيها الإنسان على المال حتى لا

يتحكم أفراد قلائل في الأمة عن طريق المال ، ويحرم بذلك الكثيرون من إشباع بعض حاجاتهم ، وحتى لا يكون السعي للمال من أجل المال فيفقد الإنسان طعم الحياة الهنيئة ، وحتى لا يمتنع على الناس الحصول على المال فيختفي في الخزائن والمخازن . ولهذا كان لا بد من تحديد أسباب التملك .

وباستقراء الأحكام الشرعية التي تحكم ملكية الشخص للمال يتبين أن أسباب التملك محصورة في خمسة هي :

١ ـ العمل .
٢ ـ الإرث .
٣ ـ الحاجة إلى المال لأجل الحياة .
٤ ـ إعطاء الدولة من أموالها للرعية .
٥ ـ صلة الأفراد بعضهم لبعض ، أي الأموال التي يأخذها الأفراد من بعضهم دون مقابل مالٍ أو جُهدٍ .

السبب الأول من أسباب التملك للمال

العمل

يتبين من إمْعَانِ النظر في أية عين من أعيان المال سواء كانت مما تنتج الأرض كالمزروعات ، أو مما ينتج البحر كالأسماك والإسفنج ، أو مما ينتج عن فعل الإنسان كالرغيف

والثوب والقطار والسيارة ، فإن الحصول عليها يحتاج إلى عمل .

ولما كانت كلمة العمل واسعة الدلالة وكان العمل متعدد الأنواع ومختلف الأشكال ومتنوع النتائج فإن الشارع لم يترك كلمة العمل على إطلاقها ، ولم ينص على العمل بشكل عام ، وإنما نص على أعمال معينة محددة تصلح لأن تكون سبباً من أسباب التملك . ومن استقراء الأحكام الشرعية التي نصت على الأعمال يتبين أن أنواع العمل التي تصلح لأن تكون سبباً من أسباب التملك المشروع هي الأعمال الآتية :

١ ـ إحياء الموات .

٢ ـ استخراج ما في باطن الأرض .

٣ ـ الصيد في البر والبحر .

٤ ـ السمسرة والدلالة .

٥ ـ العمل للآخرين بأجر .

وهذه لمحة عن كُلٍّ من هذه الأعمال .

(أ) إحياء الموات

المواتُ هو الأرضُ التي لا مالك لها ، ولا ينتفع بها أحد . وإحياؤها هو زراعتها أو تشجيرها أو البناء عليها ،

وبعبارة أخرى هو استعمالها في أي نوع من أنـواع الاستعمال الـذي يفيد الإحيـاء. وإحياء الشخص الأرض يجعلهـا ملكاً له ، قال عليه الصلاة والسـلام : « من أحيا أرضـاً مواتـاً فهي له » . وقال : « من أحاط حائطاً على أرض فهي له » . وقال : « من أحاط حائطاً على شيء فهو له » . وقال : « من سبق إلى ما لم يسبق إليه مُسْلم فهو أحق به » .

ولا فـرق في ذلـك بين المسلم والـذمي ، لإطـلاق الأحاديث ، ولأن ما يـأخذه الـذمي من بطون الأودية والآجام ورؤوس الجبال ملكه ولا يجوز انتزاعه منه ، فالأرض الموات أولى أن تكون ملكه . وهذا عامّ في كل أرض سـواء كانت دار حـرب ، أو كانت أرضـاً عشريـة أو خـراجيـة . إلا أن شـرط التملك أن يستثمر الأرض من وضع يده عليها خلال مدة ثلاث سنـوات ، وأن يستمـر هـذا الإحيـاء بـاستغـلالهـا . فـإذا لم يستثمرها خلال مدة ثلاث سنوات من تاريخ وضع يده عليها ، أو أهملهـا بعد ذلـك مدة ثـلاث سنوات متتـاليـة ، سقط حق ملكيته لها . قال عليه الصـلاة والسلام : « عـاديّ الأرض لله ولرسوله ثم لكم من بعد . فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنوات » .

(ب) استخراج ما في باطن الأرض

ومن أنواع العمل استخراج ما في الأرض ، مما ليس من ضرورات الجماعة ، ويطلق عليه « الركاز »[1] . والركاز هو المال المدفون في الأرض ، فضة كان أو ذهباً أو لآلىء أو سلاحاً أو غيرها ، أي كل كنز أو مالٍ مدفون في الأرض لأقوام سابقين . وهو بذلك يختلف عن المعدن[2] الذي أوجده الله تعالى في الأرض سواء كان معدناً ثميناً كالذهب والفضة والألماس أو معدناً عادياً كالرصاص والحديد والنحاس . . . فالأول وهو الركاز هو الأموال المدفونة من فعل البشر ، بينما الثاني أي المعدن هو الأموال الموجودة في الطبيعة من خلق الله تعالى .

وقد روي أن النبي ﷺ سئل عن المال الذي يوجد في الخرب ، فقال : « فيه وفي الركاز الخمس » . كما روي عن علي بن أبي طالب (ع) أنه قال : « وفي السيوبِ الخمس . قال : والسيوب عروق الذهب والفضة التي تحت

---

(١) الركاز لغوياً مشتق من ركز مثل غرز إذا خفي . يقال : ركز الرمح إذا غرزه في الأرض . ومنه الرّكز وهو الصوت الخفي . في قوله تعالى : ﴿ أو تسمع لهم ركزاً ﴾ .

(٢) المعدن لغوياً مشتق من عَدَنَ في المكان أي أقام به ، ومنه سميت جنة عدن في القرآن الكريم لأنها دار إقامة وخلود .

الأرض » . وعلى ذلك فإن كل مالٍ مدفون في الأرض ، مهما كـان نوعـه ، وحيثما وجـد في المـدافن ، أو في مـدن الأمم السابقة ، أو في الأرض الميتة ، أو في أي مكان آخر ، يكون ملكاً لواجده ويؤدي عنه الخمس لبيت المال .

وكذلك فإن كل معدن سواء كان عروقاً أم تبراً وجد في أرض ميتـة غير مملوكـة لأحد فهـو ملك لواجـده ويؤدي عنـه الخمس لبيت المال .

والخمس الـذي يؤخذ من واجـد الـركـاز أو من واجـد المعدن يكون بمنزلة الفيء ، يوضع في بيت المال ، ويصرف مصرف الفيء والخراج بأمرٍ من الخليفة الذي ينفقه على رعاية شؤون الأمة وقضاء مصالحها حسب رأيه واجتهاده بما فيه الخير والصلاح .

عن مجالد الشعبي : « أن رجلاً وجد ألف دينار مدفونة خارجاً من المدينة ، فأتى بها عمر بن الخطاب (رض) فأخذ منها الخمس أي مائتي دينار ودفع إلى الرجل بقيتهـا ، وجعل عمر (رض) يقسّم المائتين بين المسلمين المحتاجين ، إلى أن بقي منهـا فضلة ، فقال عمـر : أين واجد الـدنانيـر ؟ فقام إليه ، فقال له عمر : خذ هذه الدنانير فهي لك » .

وعن الحارث بن أبي الحارث الأزدي : « أن أباه كان من أعلم الناس بالمعادن ، وقد اشترى من رجلٍ معدناً استخرجه بمائة شاة ، فأخذ المعدن فأذابه ، فاستخرج منه ما يوازي ألف شاة . فلما عرف البائع ذلك جاء يقول له : ردَّ عليَّ البيع فرفض . فقال له : لآتينَّ عليَّ بن أبي طالب فلأشينَّ عليك . فأتى علياً وقال له : إن أبا الحارث أصاب معدناً . فأتاه عليّ وقال له : أين الركاز الذي أصبت يا أبا الحارث ؟ فقال : ما أصبت ركازاً ، إنما أصابه فلان فاشتريته منه بمائة شاة . فقال عليّ للبائع : ما أرى الخمس إلا عليك . قال : فخمَّس المائة شاة » .

ومن حديث الشعبي وحديث الحارث يتبين أن مقدار ما يؤخذ من الركاز أو من المعدن المستخرج هو الخمس . بينما الأربعة الأخماس الباقية تبقى لواجد الركاز أو لواجد المعدن . ويؤخذ الخمس من الركاز أو من المعدن المستخرج سواء كان الواجد رجلاً أو امرأة ، راشداً أو قاصراً ، عاقلاً أو مجنوناً ، مسلماً أو ذمياً . ويؤخذ الخمس من أي مقدار وجد ، قليلاً كان أو كثيراً .

ويكون الركاز أو المعدن ملكاً لمن يجده في ملكه من

أرض أو بناء ، سواء أورث ذلك أم اشتراه من الغير . أما من وَجَد في أرض أو بناء لغيره ركازاً أو معدناً فإنه ليس له ، بل يعود لصاحب الأرض أو البناء ، وليس للواجد .

ومن وجد ركازاً أو معدناً في دار الحرب كان ملكه ويتوجب عليه الخمس لأنه فيء ، مثله مثل ما يجده في الأرض الميتة والخرب القديمة في دار الإسلام . ويجب الخمس لمجرد وجود المال ، ولا يجوز تأخير دفعه لبيت المال .

والمعدن الذي يملكه واجده هو المعدن القليل . أما المعدن الكثير فلا تعود ملكيته لواجده ، لأنه من الملكيات العامة التي لا يجوز أن يملكها الأفراد ، بل هي ملك لعامة المسلمين .

وهكذا فإن الحكم الشرعي في المال الذي يستخرج من باطن الأرض أنْ يملك المستخرج أربعة أخماس ويكون الخمس الأخير زكاةً له . أما إن كان المستخرج من ضروريات الجماعة أي كان حقاً لعامة المسلمين فإنه يدخل في الملكية العامة . وعلة ذلك أن ما كان مركوزاً في الأرض بفعل الإنسان ، أو ما كان محدود المقدار ، فلا يبلغ أن يكون للجماعة فيه حاجة فهو ركاز . وما كان أصلياً ، أي من خلق

الله تعالى ، وللجماعة فيه حاجة ، لم يكن ركازاً بل هو ملك عام . وأما ما كان أصلياً ولم يكن للجماعة فيه حاجة كالمحاجر التي تستخرج منها حجارة البناء ، أو غيرها ، فلا يكون ركازاً ، ولا ملكاً عاماً ، بل هو داخل في الملكية الفردية .

وملكية الركاز وإخراج الخمس منه ثابتة بالحديث الشريف ، فقد رَوَى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : **«سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اللقطة فقال:** ما كان في طريق مأتيّ أو في قرية عامرة فعرفها سنة [1] ، فإن جاء صاحبها وإلا فلكَ ، وما لم يكن في طريق مأتيٍّ ولا في قرية عامرة ففيه وفي الركاز الخمس» .

والحكم الذي ينطبق على ما يستخرج من باطن الأرض ، ينطبق أيضاً على ما يستخرج من الهواء كالأوكسجين أو الأيدروجين أو الطاقة الحرارية . وكذلك الأمر في استخراج كل شيء أباحه الشرع مما خلقه الله تعالى وأطلق الانتفاع به .

(ج) الصيد

ومن أنواع العمل الصيد . فصيد السمك واللآلىء والمرجان والإسفنج وما إليها من صيد البحر يملكها من

---

(١) المقصود أنها تبقى في يد من وجدها لمدة سنة .

يصيدها كما هو الحال في صيد الطير والحيوان وما إليها من صيد البر فإنها ملك لمن يصيدها كذلك. قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ﴾[1] : وقال: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ۚ﴾[2] : وقال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ۖ﴾[3] . وروى أبو ثعلبة الخشني قال « أتيت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم فقلت : يا رسول الله إنا بأرض صيد ، أصيد بقوسي ، وأصيد بكلبي المعلم ، وأصيد بكلبي الذي ليس بمعلم ، فأخبرني ماذا يصلح لي ؟ قال أما ما ذكرت أنكم بأرض صيد فما صدت بقوسك وذكرت اسم الله عليه فكل ، وما صدت بكلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل ، وما صدت بكلبك الذي ليس بمعلم فأدركت ذكاتَهُ فكل » .

السَّمْسرةُ

قالَ رسول الله ﷺ : « دعُوا النّاسَ يرزق الله بعضَهم من بعضٍ فإذا استنصحَ الرجلُ أَخاه فَلْينصح له». وباستعراض

---

(١) المائدة : ٩٦ .

(٢) المائدة : ٢ .

(٣) المائدة : ٤ .

التجـارةِ وأحوال البيـعِ والشّراء نجـدُ النّاس فيهَـا يرزقُهُم الله تعالى بعضَهُمْ من بعضٍ ، فكثيراً ما نجدُ تجاراً كباراً يقومونَ بشراءِ بضائعَ لصغارِ التجّارِ على أن يأخذُوا نسبةً مئويةً من الرّبحِ على ما يشترونَهُ لهم ، كواحدٍ في المائة مثلاً . وغالباً ما يكونُ هؤلاءِ من تجارِ الجملةِ ويسمّون ذلكَ « كومسيوناً » ويجـري هذا في البضائعِ كافّةً ، كالأقمشةِ والحلوياتِ والورقِ والمـاكناتِ ومـا شابَهَ ذلكَ .

ويجري أيضاً بينَ الشركاتِ الكبيـرةِ وبينَ بائعي الجملةِ ويسمّوْنَ متعهدينَ أو وكلاءَ بيعٍ . فيتعهّدُ هؤلاءِ ببيعِ ما تُنتجهُ الشركاتُ ويأخذونَ منها ربحاً معلوماً هو نسبةٌ معيّنةٌ بالمائةِ على ما يبيعونَ.

وتجـري بيوعٌ بواسطةِ أشخاصٍ يعملون عند التّـاجرِ أو المصنـعِ ، فهؤلاءِ يعرضـونَ البضاعـةَ على النّاسِ ويبيعونها، عـلى أن يكـون لهـمْ مـنَ التاجـرِ أو المصنع الـذي يعملونَ عنده أجرةٌ معيّنةٌ على عمليةِ عرضِ البضاعةِ سواءٌ باعُوا أم لـم يبيعُوا ، ولهمْ أُجرةٌ معينـةٌ على كلِّ صفقـةِ بيعٍ يبيعـونَها هـي نسبةٌ مئويةٌ معيّنةٌ من الثمنِ الذي يبيعونَ بـه . وهكذا تجـري وساطةٌ بينَ البائعِ والمشتري في المصانـعِ والشركـاتِ ولدى

التجّارِ والزبائنِ في كلِّ شيءٍ، وتجري في الخضارِ والفواكهِ ، كما تجري في القماشِ والحلوياتِ وغيرها . ففي سوقِ الخضرة مثلاً يبيعُ التاجرُ الخضرةَ لحسابِ الفلاحِ لقاءَ عمولةٍ يأخذُها من الفلاّحِ .

وهذهِ الأعمالُ كلُّها سمسرةٌ والقائمونَ بها سماسرةٌ ، لأنّ السمسارَ هو القيّمُ بالأمرِ والحافظُ لهُ . ثم استعملَ في الشخصِ الذي يتولى البيعَ والشراءَ . وقد عرّفَ الفقهاءُ السمسارَ بأنّهُ اسم لمن يعمل للغيرِ بأجرٍ بيعاً وشراءً . وهو يصدُقُ على الدلاّل ، فإنّهُ يعملُ للغيرِ بأجرٍ بيعاً وشراءً .

والسمسرةُ والدلالةُ حلالٌ شرعاً ، وتعتبرُ من الأعمالِ التجاريةِ . فقد روى قيسُ بنُ أبي غرزةَ الكنانيُّ قال : كنا نبتاعُ الأوساقَ في المدينةِ ونسمّي أنفسَنا سماسرةً، فخرجَ علينا رسولُ الله ﷺ فسمّانا باسمٍ هو أحسنُ من اسمنا قالَ : « يا معشرَ التّجارِ ، إن البيعَ يحضرُهُ اللغو والحلفُ فشوبوه بالصدقةِ» . ومعناهُ أنّه قد يبالغُ في وصفِ سلعتهِ حتى يتكلمَ بما هو لغوٌ أي زيادة عما يجبُ من القولِ ، وقد يجازفُ في الحلفِ لترويجِ سلعتهِ فيندبُ إلى الصدقةِ ليمحوَ ذلكَ . هذا دليلٌ على أنّ السمسرةَ حلالٌ شرعاً . إلا أنه لا بد من أن يكونَ العملُ الذي

استؤجرَ عليه للبيعِ والشراءِ معلوماً ، إما بالسلعةِ وإما بالمدةِ ، وأن يكونَ الربحُ أو العمولةُ أو الأجرةُ معلومةً . وعلى ذلك فالسمسرةُ بمعناها المعروف بين التجار وبينَ الناسِ منذ عهدِ الرسولِ ﷺ حتى اليومِ يعتبرُ كسبُ أصحابها من الكسبِ الحلالِ .

الإجَارة

الإجارةُ : عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ ، ويدخلُ تحتها ثلاثةُ أنواعٍ :

١ ـ عقدٌ على منفعةِ العينِ .
٢ ـ عقدٌ على منفعةِ العملِ .
٣ ـ عقدٌ على منفعةِ الشخصِ .

والإجارةُ بأنواعها الثلاثةِ جائزةٌ شرعاً . قال الله تعالى : ﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا ﴾[1] وقال تعالى : ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾[2]

وقالَ الرسول ﷺ «من استأجرَ أجيراً فَلْيعلِمْهُ أجرَهُ» .

---

(١) الزخرف : ٣٢ .
(٢) الطلاق : ٦ .

وقالَ : « أَعطُوا الأجيرَ أجرَهُ منْ قبلِ أنْ يجفَّ عرقُهُ » .

الأَجيرُ

عقدُ الإجارةِ الذي يرد على منفعةِ العملِ وعلى منفعةِ الشخصِ هو الذي يتعلّقُ بالأجيرِ ، والأجيرُ هو الذي أجّرَ جُهدَه لغيره . وقد أجازَ الشرعُ إجارةَ الشّخص لمنفعةٍ تحصلُ منه ، كالخدمةِ في المنازلِ والمكاتبِ والحقولِ ونحوها ، أو لمنفعةٍ تحصلُ من عملهِ كالهندسةِ ونحوها . وحتى تنعقدَ الإجارةُ فإنّهُ يُشترطُ لانعقادِها أهليةُ العاقدَيْنِ بأن يكون كلٌّ منهما عاقلاً مميزاً . فلا تنعقدُ إجارةُ المجنونِ ولا إجارة الصبيّ غيرِ المميِّز . ولو انعقدتِ الإجارةُ فإنّهُ يُشترطُ لصحتها رضا العاقدين ، وكونُ المعقودِ عليهِ ـ وهو المنفعةُ ـ معلوماً على وجهٍ يمنعُ المنازعةَ . وهذا العلمُ بالمنفعةِ بالنسبةِ للأجيرِ تارةً يكون ببيانِ المدةِ ، وتارةً يكونُ بتحديدِ المنفعةِ أو وصف العملِ المطلوبِ وصفاً تفصيلياً ، وتعيينِ ما يعمله الأجيرُ أو تعيينِ كيفيةِ عملِهِ ، وعلى ذلك لا تصحّ إجارة المكرهِ ولا تصحُّ إجارةُ المنفعةِ المجهولةِ .

الأجرةُ

يُشترطُ أن يكونَ مالُ الإجارة معلوماً بالمشاهدةِ أو الوصفِ الرافعِ للجهالةِ. قال الرسول ﷺ «من كانَ يؤمنُ بـالله واليومِ الآخرِ فلا يستعملنَّ أجيراً حتى يُعلِمَهُ أجرَهُ». إلا أنه لا تُشترطُ القيمـةُ في الأجرةِ كمـا لا تُشتـرطُ القيمـةُ في ثمن المبيـعِ . والفرقُ بين القيمةِ والثمنِ أنَّ القيمةَ هِيَ ما يوافقُ مقدارَ مـاليةِ الشيءِ ويعادلُهُ بحسبِ تقويمِ المقوّمين . وأما الثمنُ فهو ما يقعُ بهِ التراضي وفقَ القيمةِ أو أزيدَ أو أنقصَ . ولا يُشترطُ أن تكون أجرةُ الأجيرِ قيمةَ العملِ ، لأنّ القيمةَ لا تكونُ بدلاً في الإجارةِ فيجوزُ أن تكونَ الأجرةُ أكثرَ من قيمةِ العملِ ،ويجـوزُ أن تكونَ أقلّ من قيمتِهِ . فلو استأجرَ شخصٌ أجيراً بأجرةٍ معلومةٍ ليصوغَ له قطعةَ ذهبٍ أو فضةٍ صياغةً معلومةً فهو جائزٌ ، لأنهُ استؤجـر لعملٍ معلومٍ فلا تُشترطُ المساواةُ بين الأجرةِ وبينَ ما يعملُ فيه من الفضةِ أو الذهبِ ، لأن ما يُشترطُ له من الأجرةِ هو مقابـلُ العمـلِ فقط . وما صلحَ لأن يكـونَ بدلاً في البيـعِ كـالنقـودِ ونحوها صلحَ لأن يكونَ بدلاً في الإجارة، أي ما صلحَ لأن يكون ثمناً صلحَ لأن يكونَ أجرةً . وأمّا ما لا يصلحُ أن يكونَ ثمناً في البيـع ويجـوزُ أن يكـونَ بـدلاً في الإجـارةَ، فمثله كمن يبيـع دابـةً بسكنى دارٍ سنةً مثـلاً فهـذا لا يصـح ، ولكن يصـحُّ أن

يستأجرَ بستاناً بسكنى دارٍ . لأنَّ البيعَ هو مبادلةُ مـالٍ بمالٍ ، فمبادلة المال بالمنفعةِ لا تعتبرُ بيعاً ، بخلافِ الإجارة فهي عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ ، وهذا العوضُ لا ضرورةَ لأن يكونَ مالاً بل قد يكونُ منفعةً .

تقديرُ الأجرةِ

عُرّفتِ الإجارةُ بأنها عقدٌ على المنفعةِ بعـوضٍ . وهذا العقدُ يَرِدُ على ثلاثةِ أنواعٍ كما ذكرنا سابقاً ، أحدها نـوعٌ يرِدُ على منافعِ الأعيانِ كاستئجارِ الدّورِ والـدّوابِّ والسياراتِ ومـا أشبهَ ذلكَ ، فالمعقودُ عليه هو منفعةُ العين .

وثانيها نَوعٌ يردُ على منافعِ الأعمالِ كالخياطةِ والهندسةِ وما أشبهَ ذلكَ ، فالمعقودُ عليهِ هو منفعةُ العملِ .

وثـالثهـا نـوعٌ يَرِدُ على منـافعِ الأشخـاصِ كـالخـادمِ والحصَّادِ وما أشبـهَ ذلكَ ، فـالمعقودُ عليـهِ هو الانتفـاعُ بجهدِ الشخصِ . هـذه الأنواعُ الثـلاثةُ كـانَ المعقودُ عليـهِ فيها هـو المنفعةُ التي هي في كلٍّ واحدٍ منها ، فيكونُ الشيءُ الذي جرَى عليـه العقدُ هـو المنفعةُ ، والمـالُ المسمّى هـو مقـابـلُ هـذه المنفعةِ . وعليهِ فإنّ الأساسَ الذي يُبنى عليهِ تقديرُ الأجرةِ هو المنفعةُ التي تُعطيها تلكَ العينُ أو يعطيها ذلكَ العمـلُ أو ذاك

الشخصُ ، وليست هي بالنسبةِ للعملِ قيمةَ الشّيءِ الذي يعملُ فيه ولا ثمنَهُ ، وليستْ هيَ بالنسبةِ للأجير إنتاجَهُ كما أنها ليست سدادَ حاجةِ الأجيرِ . ولا دخلَ لارتفاعِ مستوى المعيشةِ وانخفاضها في تقديرِ الأجرةِ وإنما يرجعُ تقديرُها لشيءٍ واحدٍ فقط هو المنفعةُ ، لأنها عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ .

وتُقدَّرُ الأجرةُ بالاتفاق المسبق بين الأجير وصاحب العمل ، ولا سلطة لأحد في فرض حد معين من الأجور على الناس . ويجوزُ تقديرُ الأجرةِ مؤقتةً بوقتٍ معينٍ كالسّاعةِ واليومِ والشهرِ والسنةِ ، كما يصح أن تكون على وحدة العمل كالأمتار المربعة أو المكعبة، أو العدد أو الوزن إلخ . .

مقدارُ الأجرةِ

أجرُ الأجيرِ يكونُ أجراً مسمّى ، ويكونُ أجرَ المثلِ . أمّا الأجرُ المسمّى فهو الأجرةُ التي ذُكرتْ وتعيّنتْ وقتَ العقدِ . ويُعتبرُ من الأجرِ المسمّى أجرةُ العَمَلةِ الذين عُرفتْ أجرةُ كلٍّ منهم كالموظفينَ في درجةٍ معينةٍ أو كالعمال في مصنعٍ معيّنٍ معروفةٍ أجرةُ العاملِ فيه . ولذلك إذا استخدمتَ عمالاً أو موظفين وسمّيتَ لهم أجرتَهُمْ فيكونُ المسمّى هو أجرَهُم . وإن لم تسمِّ أجرتهُم يُنظرُ إن كانت معلومةً فتُعطى لهم وتُعتبرُ أجراً

مسمّى ، وإن لم تكنِ الأجرةُ معلومةً فيُعطى لهم أجرُ المِثلِ .
وأجرُ المِثلِ هو أجرُ مثلِ العملِ ومثلِ العاملِ ، أو أجرُ مثلِ العاملِ فقط . ويلزمُ تقديرُ أجرِ المثلِ منْ قبلِ ذوي الخبرةِ ، ويُلزمُ أهـلُ الخبرةِ بتعيينِ الأجـرةِ بالنـظر إلى شخصِ الأجيرِ. وعندَ تقديرِ أجرِ المثل ينبغي أن يُنظَرَ إلى ثلاثةِ أمورٍ :

الأول: أن يُنظرَ إلى الشّيءِ الذي تساوي منفعتُهُ منفعـةَ المأجورِ إذا كانت الإجارةُ واردةً على المنفعة .

الثاني : أن يُنظرَ إلى الشخصِ المماثلِ للأجيرِ بـذلكَ العملِ إذا كانتِ الإجارةُ واردةً على العملِ .

الثالث : أن يُنظرَ إلى زمانِ الإيجارِ ومكانِهِ ، لأنّ الأجرةَ تتفاوتُ بتفاوتِ المنفعةِ والعملِ والزمانِ والمكانِ .

وأجرُ المثلِ تتوقفُ معرفتُهُ على أهلِ الخبرةِ ، فلا تجوزُ إقامةُ البيّنةِ عليهِ من المدّعي ، بل يجبُ أن يقدّرَهُ أهلُ الخبرةِ غيـرُ المتحيّزينَ: **ينتخبهم الخصمانِ بـالاتفاقِ، وإن لم يتّفقـا ينتخبهم الحاكمُ .**

دفعُ الأجرةِ

يجـوزُ تعجيلُ الأجـرةِ ويجوزُ تـأجيلُهـا . فـإذا اشتـرطَ **العاقدانِ تعجيلَ الأجرة أو تأجيلَها يراعَى شرطُهما . قال رسول**

الله ﷺ « المسلمونَ عندَ شـروطِهِمْ » . فَيُعتبرُ ويـراعَى كلّ مـا اشْترَطَ العاقدانِ . وأمّا إنْ لمْ يشترطا شيئاً في تعجيلِ الأجرةِ أو تأجيلها ينظرُ ، فإذا كـانتِ الأجرَةُ مؤقتـةً بوقتٍ معيّنٍ كـالأجرة الشهريةِ والسنويةِ ، يلزمُ إيفاؤها عند انقضاءِ ذلكَ الوقتِ: إن كانت مشاهرةً تُؤدى عندَ نهايةِ الشهـر، وإنْ كانتْ مسـانهةً أي سنوية ففي ختامِ السنة . أمّا إذا كانت الإجـارةُ على عملٍ ، مثل خياطةِ ثوبٍ أو تصليح سيّارةٍ أو صنع خزانـةٍ أو ما شـاكلَ ذلـكَ ، فإنـه يلزمُ إيفاؤهـا عندَ الانتهـاء من العمـلِ ، لقول رسولِ الله ﷺ «أعطُوا الأجيرَ أجرَهُ قبلَ أن يجفَّ عرقُهُ » ومعناهُ بعد أن ينتهي من عملِهِ مباشرةً .

ويجبُ إعـطاءُ الأجرةِ على مـوجبِ الصورةِ التي تَـظهرُ فعلاً . فمثلاً لـو قيلَ للنجـارِ : إن صنعتَ حفراً فلكَ كـذا أو صنعتَ خزانةً بدون حفرٍ فلكَ كذا ، فأيَّ الصـورتينِ صنعَ فلهُ أجرَتُهَا .

أنواعُ الأجرةِ

ينقسّمُ الأجيرُ إلى خاص ومشتركٍ .

فالأجيرُ الخاصُّ هو الذي يعملُ لواحدٍ معيّنٍ ، أو أكثرَ ، عملاً مؤقتاً مع التّخصيصِ ، أي هو الذي يختصُّ بالمؤجّر وحدهُ

ويُمنـعُ منْ أنْ يعملَ لغيـرِهِ طوالَ مـدةِ الإجارةِ . فلو استـأجرَ شخصٌ أو أكثرُ طاهياً ليطبخَ لهم خاصـةً مع تعيينِ المـدةِ كانَ ذلكَ الطاهي أجيراً خاصاً .

والأجيرُ المشترِكُ هو الذي يعملُ لواحدٍ عملاً غيرَ مؤقتٍ أو عملاً مؤقتاً بلا اشتراطِ التّخصيصِ عليه : أي هَو الـذي لا يختصُّ بصاحبِ العملِ ، بل يجوز لـهُ أن يعملَ عنـدَ غيرهِ . فلو استأجرتَ دهّاناً غيرَ مشترطٍ عليـهِ أن يدهنَ لسـواكَ ، فهو أجيرٌ مشتركٌ . . .

والأجيرُ الخاصُّ يستحقُّ الأجرةَ بتسليم نفسهِ في المـدة لتأديةِ ما كُلِّفَ بِهِ مع تمكنهِ من العملِ ، سواءٌ قام بالعملِ أم لم يقمْ ، فـاستحقاقُـهُ للأجـرِ يكونُ بحسبِ المـدةِ لا بحسبِ العملِ . ولذا لا يجوزُ لهُ أن يعملَ في مدةِ الإجارةِ عملاً لغيرِ مستأجرهِ ، فـإن عملَ لغيـرهِ نقصَ من الأجرِ بقـدرِ ما عملَهُ .

والأجيـرُ المشتـركُ يستحقُّ الأجـرةَ على نفسِ العمـلِ كـالدّهّـانِ والنجّارِ والخيّـاطِ الخ ، فـاستحقاقُـهُ للأجـر يكونُ بحسبِ العمل لا بحسبِ المدةِ .

والفرقُ بينَ الأجيرِ الخـاصِّ والأجيرِ المشتركِ مـنْ حيثُ الضمانُ ، هو أنّ الأجيرَ الخاصَّ أمينٌ فإن هلكَ الشيءُ في يدهِ

بدونِ تعمدٍ وبدونِ تقصيرٍ وإهمالٍ فلا ضمانَ عليه . والأجيرُ المشتركُ إما أن يهلكَ الشيءُ بفعلِهِ أو لا . فإن هلكَ الشيءُ بفعلِهِ ضمنهُ سواءٌ أكانَ هلاكُهُ بالتَّعَدِّي أم لم يكن . وإن هلكَ الشيءُ بغيرِ فعلِهِ يُنظرُ ، فإن كانَ مما لا يُمكنُ الاحترازُ عَنْهُ لا يضمنُ، أما إنْ كانَ يمكنُ الاحترازُ عنه ولم يحترزْ يضمنُ . وذلكَ لأنَّ الشيءَ الذي يعملُ فيهِ الأجيرُ الخاصّ ، وإن كانَ تحتَ يدهِ ، فإنّهُ تحتَ تصرّفِ المستأجر لا تحتَ تصرّفِ الأجيرِ . ومن هنا كانت يدُهُ يدَ أمانةٍ ، بخلافِ الأجيرِ العامِّ فإنّ الشيءَ الذي يعملُ فيهِ هَو تحتَ تصرّفِهِ لا تحتَ تصرّفِ المستأجرِ، ولذلكَ لم تكنْ يدُهُ يدَ أمانةٍ بل كانَتْ يدَ متصرّفٍ .

والفرقُ بينهما من حيثُ استحقاقُ الأجرةِ أنَّ الأجيرَ الخاصَّ يستحقُّ الأجرةَ إذا كان في مدةِ الإجارةِ حاضراً للعملِ ولا يشترطُ عملُهُ بالعملِ ، والأجيرُ المشتركُ لا يستحقُّ الأجرةَ إلا بالعملِ .

ومدةُ الإجارةِ للأجيرِ الخاصِّ إمّا أن تكونَ معينةً في العقدِ أو غيرَ معينةٍ ، فإنْ كانتْ غيرَ معينةٍ فسدَ العقدُ لجهالتِها ، فلكلٍّ من العاقدَيْنِ فسخُها في أيِّ وقتٍ أرادَ ، وللأجيرِ أجرةُ مِثلِهِ مدةَ خدمتِهِ . وإن كانتْ معينةً في العقدِ وفسخَ المستأجرُ

الإجارةَ قبلَ انقضاءِ المدةِ بلا عذرٍ ولا عيبٍ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ كمرضِهِ أو عجزِهِ عن العملِ ، فإنَّهُ يجبُ على المستأجر أن يؤدّيَ إلى الأجيرِ الأجرةَ إلى تمامِ المدةِ سواءٌ أكانَ الأجيرُ خادماً أم مزارعاً أم غير ذلك . أمّا إنْ فسخَ الإجارةَ لعذرٍ أو عيبٍ ظهرَ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ فإنّهُ ليسَ عليهِ أن يؤدّيَ الأجرةَ إلاّ إلى الوقتِ الذي فُسِخَتْ فيهِ الإجارةُ .

تنمية الملك عن طريق البيع

إنّ الله سبحانه وتعالى جعلَ المالَ سبباً لإقامة مصالح العباد في الدنيا ، وشرع طريق التجارة لاكتساب تلك المصالح . لأن ما يحتاج إليه كل فرد لا يوجد ميسوراً في كل موضع ،ولأن أخذه عن طريق القوة والتغالب فساد، فلا بد أن يكون هنالك نظام يمكّن كل واحد من أخذ ما يحتاج إليه عن غير طريق القوة والتغالب ، فكانت التجارة ، وكانت أحكام البيع . قال الله تعالى :﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[1] .

---

(١) النساء: ٢٩ .

والتجارة نوعان: حلالٌ يسمى في الشرع بيعاً، وحرامٌ يُسمى ربا، كل واحد منهما تجارة. فإنَّ الله تعالى أخبر عن الكفرة إنكارهم الفرق بين البيع والربا عقلاً فقال عز وجل: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾(1) ، ثم فرق بينهما في الحل والحرمة بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾(2) . فعرفنا أن كل واحد منهما تجارة ، وأن الحلال الجائز منهما شرعاً هو البيع .

وانعقاد هذا البيع يكون بلفظين أحدهما يدل على الإيجاب والآخر يدل على القبول ، وهما بعتُ واشتريتُ ، وما في معناهما قولاً وعملاً . ويجوز أن يتولى صاحب السلعة البيع وأن ينيب عنه وكيلاً أو رسولاً ليقوم بالبيع عنه . ويجوز أن يستأجر أجيراً ليقوم بالبيع عنه على أن يكون أجره معلوماً ، فإن استأجره على جزء من الربح كان شريكاً مضارباً وانطبق عليه حكم المضارب لا حكم الأجير . وكذلك يجوز أن يشتري المال بنفسه أو بواسطة وكيله أو رسوله أو أن يستأجر من يشتري له ولحسابه .

---

(1) البقرة: ٢٧٥ .
(2) البقرة ٢٧٥ .

الاستصناع

هو أن يستصنع الرجل عند آخر آنية أو خز فة ، أو سيارة أو أي سيء يدخل في الصناعة . والاستصناع جائز وثابت بالسنة . فقد استصنع رسول الله ﷺ خاتماً ، واستصنع المنبر . وقد كان الناس يستصنعون في أيام رسول الله ﷺ وسكت عنهم ، فسكوته تقرير لهم على الاستصناع . وتقرير الرسول وعمله كقوله دليل شرعي . والمعقود عليه هو المستصنع فيه أي الخاتم والمنبر والخزانة والسيارة وغير ذلك . وهو على هذا الوجه من قبيل البيع وليس من قبيل الإجارة . أما لو أحضر الشخص للصانع المادة الخام وطلب منه أن يصنعها له شيئاً معيناً فإنه يكون حينئذ من قبيل الإجارة .

الشركة في الإسلام

الشركة في اللغة خلط النصيبين بحيث لا يتميز الواحد عن الآخر . والشركة شرعاً هي عقد بين اثنين فأكثر يتفقان فيه على القيام بعمل مالي بقصد الربح . وعقد الشركة يقتضي وجود الإيجاب والقبول فيه معاً كسائر العقود . والإيجاب أن يقول أحدهما للآخر : شاركتك في كذا ، ويقول الآخر : قبلت . إلا أنه ليس اللفظ المذكور بلازم بل المعنى ، أي لا بد أن يتحقق في الإيجاب والقبول معنى يفيد أن أحدهما خاطبَ الآخر مشافهةً أو كتابةً بالشركةِ على شيء والآخر قبل ذلك . فالاتفاق على مجرد الاشتراك لا يعتبر عقداً ، والاتفاق على دفع المال للاشتراك لا يعتبر عقداً ، بل لا بد أن يتضمن العقد معنى المشاركة على شيء . وشرط صحة عقد الشركة أن يكون المعقود عليه تصرفاً ، وأن يكون هذا التصرف المعقود

عليه عقد الشركة قابلاً للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركاً بينهما .

والشركة جائزة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم بُعِثَ والناسُ يتعاملون بها ، فأقرهم الرسول عليها ، وكان إقراره ﷺ لتعامل الناس بها دليلاً شرعياً على جوازها . وروي أن البراء بن عازب وزيد بن أرقم كانا شريكين فاشتريا فضة بنقد ونسيئة ، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأمرهما « أن ما كان بنقد فأجيزوه وما كان نسيئة فردوه » . وعن النبي ﷺ قال : « يد الله على الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه ، فإذا خان أحدهما صاحبه رفعها عنهما » .

وتجوز الشركة بين المسلمين مع بعضهم ، وبين الذميين مع بعضهم ، وبين المسلمين والذميين . فيصح أن يشارك المسلمُ النصراني والمجوسي وغيرهم من الذميين . وقد عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر ـ وهم يهود ـ بنصف ما يخرج من الأرض على أن يعملوا فيها بأموالهم وأنفسهم. وقد ابتاع الرسول ﷺ طعاماً من يهودي بالمدينة ورهنه درعه ، وأرسل إلى يهودي يطلب منه ثوبين إلى الميسرة . ولهذا فإن شراكةَ اليهود والنصارى وغيرهم من الذميين جائزة لأن معاملتهم جائزة . إلا أن الذميين لا يجوز لهم بيع الخمر

والخنزير وهم في شركة مع المسلم ، أما ما باعوه من الخمر والخنزير قبل مشاركتهم للمسلم فثمنه حلال في الشركة . ولا تصح الشركة إلا من جائز التصرُّفِ لأنها عقدُ على التصرف في المال . ولذلك لا تجوز شركة المحجور عليه ولا شركة كل من لا يجوز له التصرف .

وتكون الشركة إما شركة أملاك أو شركة عقود . . فشركة الأملاك هي شركة العين كالشركة في عين يرثها رجلان أو يشتريانها أو يهبها لهما أحد أو ما شاكل ذلك .

وتعتبر شركة العقود هي موضع البحث في تنمية الملك . ويتبين من استقراء شركات العقود في الإسلام وتتبعها وتتبع الأحكام الشرعية المتعلقة بها والأدلة الشرعية الواردة في شأنها أن شركات العقود تندرج تحت خمسة أنواع هي : شركة العنان ، وشركة الأبدان ، وشركة المضاربة ، وشركة الوجوه ، وشركة المفاوضة . وهذه هي مجمل أحكامها :

شركة العنان

وهي أن يشتركَ بدنانِ بماليهما أي أن يشترك شخصان بماليهما على أن يعملا فيه بأبدانهما ويقتسما الربح بينهما . وسمّيت شركة عنان لأن الشريكين يتساويان بالتصرف كالفارسين إذا

سويا بين فرسيهما وتساويا في السير فإن عنَانَيْهِمَا يكونان سواء . وهذه الشركة جائزة بالسنة وإجماع الصحابة ، والناس يشتركون بها منذ أيام النبي ﷺ وأيام الصحابة .

وهذا النوع من الشركة يجعل فيه رأس المال نقوداً، لأن النقود هي قيم الأموال وأثمان المبيعات . أما العروض فلا تجوز الشركة عليها إلا إذا قوّمت وقت العقد وجعلت قيمتها رأس المال .

ويشترط أن يكون رأس المال معلوماً يمكن التصرف به في الحال . فلا تجوز الشركة على رأس مال مجهول ، ولا تجوز بمال غائب ، أو بدين ، لأنه لا بدَّ من الرجوع برأس المال عند المفاصلة ، ولأن الدين لا يمكن التصرف به في الحال ، وهو مقصود الشركة .

ولا يشترط تساوي مال الشريكين في القدر ولا أن يكون المالان من نوع واحد ، إلا أنه يجب أن يقوّما بقيمة واحدة حتى يصبح المالان مالاً واحداً . فيصح أن يشتركا بنقود مصرية وسورية ولكن يجب أن يُقَوَّمَا بقيمةٍ واحدة تقويماً يذهب انفصالهما ويجعلهما شيئاً واحداً . لأنه يشترط أن يكون رأس مال الشركة مالاً واحداً شائعاً للجميع لا يعرف أحد الشريكين

ماله من مال الآخر . ويشترط أن تكون أيـدي الشريكين على المال . وشركة العنان مبنية على الوكالة والأمانة لأن كل واحد منهما يكون بدفعه المال إلى صاحبه قد أمنـه ، وبإذنـه له في التصرف قد وكله .

ومتى تمَّت الشركة صـارت شيئاً واحـداً ، وصار واجبـاً على الشركاء أن يبـاشروا العمـل بأنفسهم لأنَّ الشـركةَ وقعت على أبدانهم . فلا يجوز لأحدهم أن يوكل عنه من يقوم ببدنه مقامه في الشركة في التصرف . بل الشركة كلها تؤجر من تشاء وتستخدم بدن من تشاء أجيراً عندها لا عند أحد الشركاء .

ويجـوز لكل واحـد من الشريكين أو الشـركاء أن يبيـع ويشتري على الوجه الذي يراه مصلحة للشركة . وله أن يقبض الثمن والمبيـع ويخاصم في الـدين ويطالب بـه ، وأن يحيـل ويحـال عليه ، ويـرد بالعيب . ولـه أن يستأجـر من رأس مال الشركة ويؤجر ، لأن المنافع أجريت مجـرى الأعيان . فله أن يبيع السلعة ، كالسيارة مثلاً ، وله أن يؤجرها بـاعتبارهـا سلعة للبيع ، وصارت منفعتهـا في الشركـة كالعين نفسهـا وأُجريت مجراها .

ولا يشتـرط تساوي الشـريكين في المـال ، ويصـح أن

يتساويا ، والربح يكون على ما شرطا . فيصح أن يشترطا التساوي في الربح ويصح أن يشترطا التفاضل فيه لقوله ﷺ « الربح على ما شرط العاقدان » .

أما الخسارة في شركة العنان فإنها تكون على قدر المال فقط ، فإن كان مالهما متساويا في القدر فالخسارة بينهما مناصفة ، وإن كان أثلاثاً فالخسارة تكون أثلاثاً . وإذا شرطا غير ذلك فلا قيمة لشرطهما وينفذ حكم الخسارة بدون شرطهما ، وهو أن توزع الخسارة على نسبة المال . لأنَّ البدنَ لا يخسرُ مالاً وإنما يخسر ما بذله من جهد فقط ، فتبقى الخسارة على المال وتوزع عليه بنسبة حصص الشركاء ، لقوله ﷺ « الربْحُ على ما شرط العاقدان والوضيعة[1] على قدر المال » .

شركة الأبدان

وهي أن يشترك اثنان أو أكثر بأبدانهما فقط بدون مالهما أي في ما يكتسبانه بأيديهما أي بجهدهما من عمل معين ، سواء أكان فكرياً أو جسدياً . وذلك كالصناع يشتركون على أن يعملوا في صناعاتهم ، فما يربحونه فهو بينهم . وكالمهندسين

---

(١) الوضيعة : الخسارة . وُضِعَ الرجل في تجارته وأُوضِعَ : خَسر فيها .

والأطباء والصيادين والحمالين والنجارين وسائقي السيارات وأمثالهم . ولا يشترط اتفاق الصنائع بين الشركاء ولا أن يكونوا جميعاً صناعاً . فلو اشترك صناع مختلفة صنائعهم جاز ذلك ، لأنهم اشتركوا في مكسب مباح ، كما لو اتفقت الصنائع بينهم . ولو اشتركوا في عمل معين على أن يدير أحدهم الشركة ، والآخر يقبض المال ، والثالث يعمل بيده ، صحت الشركة ـ وعلى ذلك يجوز أن يشترك عمال في مصنع ، سواء أكانوا كلهم يعرفون الصناعة ، أو بعضهم يعرف والبعض الآخر لا يعرف ، وصحّ أن يشتركوا صناعاً وعمالاً وكتاباً وحراساً ، وبذلك يكونون جميعاً شركاء في المصنع . إلا أنه يشترط أن يكون العمل الذي اشتركوا في القيام به بقصد الربح عملاً مباحاً ، أما إذا كان العمل محرماً فلا تجوز الشركة فيه .

والربح في شركة الأبدان يكون بحسب ما اتفقوا عليه من مساواة أو تفاضل . لأن العمل يستحق به الربح ، وكما يجوز تفاضل الشريكين في العمل يجوز تفاضلهم في الربح الحاصل به . ولكل واحد منهما المطالبة بالأجرة كلها ممن استأجرهما ، وبثمن البضاعة التي صنعوها ممن يشتريها . وللمستأجر لهم أو المشتري منهم ما صنعوا من بضاعة دفع الأجرة جميعها أو دفع ثمن البضاعة جميعه إلى أي واحد

منهما ، وإلى أيهما دفع فذمته برئت .

وإن عمل أحد الشركاء دون شركائه فالكسب بينهم جميعاً لأن العمل مضمون عليهم معاً ، وبهذا الضمان وجبت الأجرة ، فيكون الكسب لهم ، كما كان الضمان عليهم .

وليس لأحدهم أن يوكل عنه غيره شريكاً ببدنه ، كما أنه ليس لأحدهم أن يستأجر أجيراً عنه شريكاً ببدنه ، لأن العقد وقع على ذاته فيجب أن يكون هو المباشر للعمل إذْ إنَّ الشريكَ بدنه هو ، وهو المتعين في الشركة . ولكن يجوز أن يستأجر أحدهم أجراء ، والاستئجار حينئذ يكون من الشركة وللشركة ، ولو باشره واحد من الشركاء فلا يكون نيابة ولا وكالة ولا أجيراً عنه، ويكون تصرف كل شريك تصرفاً عن الشركة ، ويُلزم كل واحد منهم ما يقوم به شريكه من أعمال في نطاق الشركة.

وهذه الشركة جائزة ، لما روى أبو داود والأثرم بإسنادهما عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه : « اشتركت أنا وعمار بن ياسر وسعد بن أبي وقاص فيما نُصيبُ يوم بدر . فجاء سعد بأسيرين ولم أجىء أنا وعمار بشيء » وقد أقرهما الرسول ﷺ على ذلك . وقال أحمد بن حنبل : أشرك بينهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم . فهذا الحديث

صحيح . وهو صريح في اشتراك جماعة من الصحابة في أبدانهم في عمل يقومون به ، وهو قتال الأعداء ، ويقسمون ما ينالون من غنائم إنْ ربحوا المعركة .

أما ما يقال من أنَّ حكم الغنائمِ يخالفُ هذه الشركةَ ، فإنه غير وارد على هذا الحديث ، لأن حكم الغنائم نزل بعد معركة بدر هذه ، فحين حصلت هذه الشركة بأبدانهم لم يكن حكم الغنائم موجوداً . وحكم الغنائم الذي نزل فيما بعد لا ينسخ الشركة التي حصلت وإنما يبين نصيب الغانمين . ويبقى حكم شركة الأبدان ثابتاً بهذا الحديث ما دام الحديث قد ثبتت صحته .

شركة المضاربة

وتسمى المقارضة وهي أن يشترك بدن ومال . وتكون بأن يدفع رجلٌ مالَهُ إلى آخر يتجر له فيه، على أن يقتسما ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه . إلا أن الخسارة في المضاربة لا تخضع لاتفاق الشريكين ، بل لما ورد في الشرع . والخسارة في المضاربة تكون شرعاً على المال خاصة وليس على المضارب منها شيء . حتى لو اتفق صاحبُ المال والمضارب على أن الربح بينهما والخسارة عليهما، كان الربح

بينهما والخسارة على المال ، لقوله ﷺ : « الربح على ما شرط العاقدان والوضيعة على قدر المال » . والبدن لا يخسر مالاً وإنما يخسر ما بذله من جهد فقط فتبقى الخسارة على المال .

ولا تصح المضاربة حتى يسلَّم المال إلى العامل ويخلى بينه وبينه ، إذ هي لا تنعقد حتى يتمّ تسليم المال إلى المضارب . ويجب في المضاربة تقدير نصيب العامل ، وأن يكون المال الذي تجري المضاربة عليه مقدّراً معلوماً .

ولا يصح أن يعمل صاحبُ المال مع المضارب ولو شرط عليه ، لأنه لا يملك التصرف بالمال الذي صار للشركة ، ولا يملك صاحب المال التصرف بالشركة مطلقاً ، بل المضارب هو الذي يتصرف ، وهو الذي يعمل وهو صاحب اليد على المال . وذلك لأن عقد الشركة حصل على بدن المضارب ومال صاحب المال ، ولم يقع العقد على بدن صاحب المال ، فصار كالأجنبي عن الشركة لا يملك أن يتصرَّفَ فيها بشيء .

إلا أن المضارب مقيّد بما أذِنَ له صاحبُ المال من تصرف ، ولا يجوز له أن يخالفه لأنه متصرف بالإذن . فإذا أذِنَ له أنْ يتاجرَ بالصوف فقط ، أو منعه من أن يشحن البضاعة في

البحر ، فعليه أن يتقيد بذلك . لكن ليس معنى هذا أن صاحب المال متصرّف بالشركة ، بل معناه أن المضارب مقيد في حدود ما أذن له صاحب المال . فالتصرف بالشركة محصور بالعامل فقط وليس لصاحب المال أية صلاحية في التصرف .

ومن المضاربة أن يشترك مالان وبدن أحدهما . فلو كان بين رجلين ثلاثة الآف لأحدهما ألف وللآخر ألفان، فأَذِنَ صاحبُ الألفين لصاحب الألف أن يتصرف فيهما على أن يكون الربح بينهما نصفين صحت الشركة ، ويكون العامل صاحب الألف مضارباً عند صاحب الألفين وشريكاً له .

وكذلك من المضاربة أن يشترك مالان وبدن غيرهما وهذه كلها تدخل في باب المضاربة .

والمضاربة جائزة شرعاً ، لما روي أن العباس بن عبد المطلب كان يدفع مال المضاربة ويشترطُ على المضارب شروطاً معينة ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فاستحسنه ، وانعقد اجماع الصحابة على جواز المضاربة . وقد روي عن حميد بن عبد الله عن أبيه عن جده : « أن عمر بن الخطاب أعطاه مال يتيم مضاربة يعمل به في العراق » . وعن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده : « أن عثمان قارضه » . وعن

ابن مسعود وحكيم بن حزام : « أنهما قارضا » . وقد كان ذلك على مرأى من الصحابة ، ولم يرو مخالف له ، ولم ينكر أحد ذلك ، فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز المضاربة .

شركة الوجوه

وهي أنْ يشترِكَ بدنانِ بمالِ غيرهما . أي أن يدفع واحد ماله إلى اثنين فأكثر مضاربة ، ويكون المضاربان شريكين في الربح بمال غيرهما . فقد يتفقان على قسمة الربح أثلاثاً لكل واحد منهما الثلث وللمال الثلث ، وقد يتفقان على قسمته أرباعاً للمال الربع ولأحدهما الربع وللآخر النصف ، وقد يتفقان على غير ذلك من الشروط . وبهذه الشروط يمكن أن يحصل تفاضل بين العاملين في الربح ، ويكون اشتراكهما مع تفاضل حصصهما مبنياً على وجاهة أحدهما أو وجاهتهما ، إما من ناحية المهارة في العمل ، وإما من ناحية حسن التصرف في الإدارة ، مع أن التصرف الشرعي الذي يملكانه في المال واحد . ومن أجل ذلك تُعتبر هذه الشركة من نوع آخر غير شركة المضاربة مع أنها في حقيقتها ترجع إلى المضاربة .

ومن شركة الوجوه أن يشترك اثنان فأكثر في ما يشتريانه بثقة التجار بهما وجاههما المبني على هذه الثقة من غير أن

يكون لهما رأس مال . ويشترطان على أن يكون ملكهما في ما يشتريانه نصفين أو أثلاثاً أو أرباعاً أو نحو ذلك حسب ما يتفقان عليه ، لا حسب ما يملكان في البضاعة . أما الخسارة فتكون على قدر ملكيهما في المشتريات لأنه بمقام مـالهما ، لا على حسب ما يشترطان من خسارة ولا على حسب الربح سواء أكان الربح بينهما بقدَر مشترياتهمـا أو مختلفاً عنهـا ، وذلك لقـوله عليه الصلاة والسلام « الربحُ على ما شرط العاقدان والوضيعة على قدر المال » .

وشركة الوجوه بقسميها جائزة . لأنهما إذا اشتركا بمـال غيـرهما كـانت من قبيـل شـركـة المضـاربـة الثـابتـة بـالسنـة والإجماع ، وإن اشتركا في ما يأخذانه من مال غيـرهما ، أي في ما يشتريانه بجاههما وثقة التجار بهما فهي من قبيل شـركة الأبدان الثابتة بالسنة . وعلى هذا تكـون شركـة الوجـوه ثابتـة بالسنة والإجماع .

إلا أنه ينبغي أن يعلم أن المراد بالثقة هنـا الثقة المـالية وهي الثقة بالسداد لا بالجاه والوجاهة . لأن الثقـة إذا أطلقت في موضوع التجارة والشركة ونحو ذلك فإنما يقصد منها الثقة بالسداد ، وهي الثقة المالية . وعلى ذلك قـد يكون الشخص وجيهاً ولكنه غير موثوق بالسداد ، فلا توجد فيـه ثقة مـالية ولا

يُحسب أن لديه ثقة تعتبر في موضوع التجـارة والشراكـة . قد يكون هذا الشخص وزيراً أو غنياً أو تاجراً كبيراً ولكن لا توجد فيه ثقة بالسداد ولا يؤمن على شيء فلا تكون فيه ثقة مـالية ، وعلى ذلك فإنه لا يستطيع أن يشتري من السوق أية بضاعة دون أن يدفع ثمنها . وقد يكون شخص فقيراً ولكن التجـار يثقون بسداده ما عليه من المال ، فإنه يستطيع أن يشتري بضاعة دون أن يدفع ثمنهـا . وعلى هذا فشـركة الـوجوه تتـركز فيهـا الثقة بالسداد لا بالوجاهة . وإن ما يحصل في بعض الشـركات من إدخـال وزيـر عضواً في شـركـةٍ وتخصيصه بنصيب معـين من الربح دون أن يدفع أي مال أو يشترك بأي جهد ، وإنما أشرك لمنزلته في المجتمع حتى يسّهل للشركة معاملاتها ، فهذا ليس من قبيـل شركـة الوجـوه ولا ينطبق عليـه تعريف الشـركـة في الإسلام . هذا النوع من الاشتراك غير جائز شرعاً ، وعليه فلا يعتبر هذا الشخص شريكاً ولا يحلُّ له أن يأخذَ شيئـاً من هذه الشركة .

ومثل هذا مـا يحصل في بعض البلدان التي لا يسمـح فيها لغير المواطن بالحصول على رخصة للتجـارة أو للعمل . أمـام هذا الـواقع القـانوني يضـطر الأجنبي الذي يجـد فرص العمل متاحة أمام رأس ماله أن يُـدخِلَ أحد المواطنين شريكاً

معه وأن يجعل له حصة من الربح دون أن يدفع هذا المواطن أي مال ، ودون أن تعقد الشركة على بدنه، وإنما اعتبر شريكاً من أجل أنَّ الرخصة أُخِذت باسمه وجعلت له حصة من الربح مقابل ذلك . هذه أيضاً ليست من شركات الوجوه ولا هي من الشركات الجائزة شرعاً . ولذلك لا يعتبر هذا المواطن شريكاً ، ولا يحلّ له أن يأخذ شيئاً من هذه الشركة لأنه لا تنطبق عليه الشروط التي أوجب الشرعُ أن تتوفر في الشريك حتى يكون شريكاً شرعاً ، وهي الاشتراك بالمال أو البدن أو الثقة التجارية بالسداد، وأن يباشر هو العمل بما يأخذ من بضاعة بهذه الثقة.

شركة المفاوضة

وهي أن يشترك الشريكان في جميع أنواع الشركات المار ذكرها مثل أن يجمعا بين شركة العنان والأبدان والمضاربة والوجوه ، وذلك كأن يدفع شخصٌ مالاً على سبيل المضاربة لمهندسَيْنِ شريكين ليضمّاه إلى مالهما ويوسعا عملهما في إقامة الأبنية والتجارة فيها، ثم اتفقا على أن يشتغلا بأكثر مما بين أيديهما من مال ، وصارا يأخذان بضاعة من غير دفع ثمنها حالاً بناء على ثقة التجار بهما . فاشتراك المهندسين معاً ببدنهما يعدّ شركة أبدان باعتبار صناعتهما ، ودفعهما مالاً منهما

يشتغلان به معاً يُعدّ شركة عنان ، وأخذهما مالاً من غيرهما مضاربة يُعدّ شركة مضاربة ، واشتراكهما في البضاعة التي يشتريانها بناء على ثقة التجار بهما يُعدّ شركة وجوه . فهذه الشركة التي أقاماها جمعت كل أنواع الشركات في الإسلام . وذلك جائز شرعاً لأن كل نوع منها صحيح على انفراده فيصح مع غيره . والربح على ما اصطلحا عليه ، فيجوز أن يجعل الربح على قدر المالين ، ويجوز أن يتساويا مع تفاضلهما في المال ، وأن يتفاضلا مع تساويهما في المال .

هذا النوع من شركة المفاوضة جائز لورود النص به.
أما ما ذكره بعض الفقهاء من أنواع شركة المفاوضة الأخرى ، وهي أن يشترك الرجلان فيتساويان في ماليهما وتصرفهما وَدَيْنهما ، وأن يفوض كل واحد منهما إلى صاحبه على الإطلاق، فلا تجوز مطلقاً لأنه لم يرد نص شرعي يدلّ عليها، ولأن الحديثين اللَّذَيْنِ يستشهدون بهما وهما « إذا تفاوضتم فأحسنوا المفاوضة » أو « فاوضوا فإنه أعظم للبركة » لم يصح شيء منهما ولا في معناهما على فرض صحة دلالتهما ، ولأن هذه الشركة شركة على مال مجهول وعمل مجهول وهذا وحده كاف لعدم صحة هذه الشركة، ولأن الشركة تتضمن معنى الوكالة ، والوكالة بمجهول الجنس لا

تجوز . كل هذه الأدلة تجزم بعدم صحة هذا النوع من شركة المفاوضة .

فسخ الشركة

والشركة من العقود الجائزة شرعاً ، وتبطل بموت أحد الشريكين أو جنونه أو الحجر عليه لسفه ، أو بالفسخ من أحدهما ، لأنها عقد جائز وتبطل بذلك كله كالوكالة .

وإنْ مات أحد الشريكين وله وارثٌ رشيدٌ فلهذا الوارث أنْ يقيمَ على الشركة وعلى الشريك أن يأذن له في التصرف ، كما أن للوارث المطالبة بالقسمة . وإذا طلب أحد الشريكين الفسخ وجب على الشريك الآخر إجابة طلبه . وإذا كانوا شركاء عديدين وطلب أحدهم فسخ الشراكة ورضي الباقون ببقائها فسخت الشركة التي كانت قائمة وجددت بين الباقين . إلا أنه يفرّق في الفسخ بين شركة المضاربة وغيرها ، ففي شركة المضاربة إذا طلب العاملُ البيع وطلب المضارب القسمة أجيب طلب العامل لأن حقه محصور في الربح ولا يظهر الربح إلا في البيع . أما في باقي أنواع الشركة فإذا طلب أحد الشريكين القسمة وطلب الآخر البيع أجيب طلب القسمة دون طلب البيع .

الطرق التي تمنع تنمية المال

جعل الشرع الإسلامي تنمية الملك مقيدة في حدود لا يجوز تعدِّيها، فمنع الفرد من تنمية الملك بطرق معينة، منها :

القمار

منع الشرع القمار منعاً باتاً ، واعتبر المال الذي يؤخذ بسببه غير مملوك . قال الله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[1]. أكد سبحانه تحريم الخمر والميسر بوجوهٍ من التأكيد : منها تصدير الجملة بإنما ، ومنها أنه قرنهما بعبادة الأصنام ، ومنها أنه جعلهما رجساً ، ومنها أنه جعلهما من عمل الشيطان ، والشيطان لا يأتي منه إلا الشر البحت ، ومنها أنه أمر بالاجتناب، ومنها أنه جعل الاجتناب من الفلاح ، وإذا كان الاجتناب طاعةً وفلاحاً كان الارتكاب معصية وخيبة ،

(١) المائدة: ٩٠ ـ ٩١.

ومنها أنَّ القمار والخمر ينتج منهما التعادي والتباغض ، ومنها أنهما يصدان عن ذكر الله وعن مراعاة أوقات الصلاة . ثم ختم الآيـة الكريمـة بقولـه : ﴿ فهل أنتم منتهـون ؟﴾ وهي صيغـة استفهامية من أبلغ ما ينهى به ، فكأنه قيل : قد تلي عليكم ما في الخمر والميسر من أنواع الصوارف والموانع فهل أنتم بعد علمكم بهذه الصوارف والموانع منتهون ؟

ومن القمار أوراق اليانصيب مهما كان نوعها ومهما كان السبب الـذي وضعت لـه، ومن القمـار الرهـان في سبـاق الخيل . ومال القمار حرام لا يجوز تملكه ولا يجوز تنمية المال به .

الربا

منع الشرع الربا منعاً باتاً مهما كانت نسبته سواء أكانت كثيـرة أم قليلة . ومال الـربا حـرام قطعـاً ، ولا حق لأحدٍ في ملكيتـه ، ويرد لأهله إن كـانوا معـروفين . قـال الله تعـالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ

وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [1] . وقال : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [2] .

والوصف الواقع للربا هو أن هذه الفائدة التي يأخذها المرابي استغلال لجهد الناس ، وهي جزاء من غير بذل جهد . والمال الذي يؤخذ عليه ربا مضمون الفائدة غير معرض للخسارة ، وهذا يخالف قاعدة « الغرم بالغنم » . ولذلك كان استغلال المال بالشركة والمضاربة والمساقاة بشروطها جائزاً لأنه تنتفع به الجماعة ولا يستغل جهد آخرين ، بل يكون وسيلة تمكنهم من الانتفاع بجهد أنفسهم . وهو معرضٌ للخسارة كما هو معرض للربح ، وهذا بخلاف الربا .

على أن تحريم الربا إنما كان بالنص ولم يعلّل هذا النص بعلّة ، وقد جاءت السنّة مبينة الأموال الربوية . غير أنه قد يتبادر للذهن أن صاحب المال قد يحتفظ بماله فلا يسخو بإقراض المحتاج دون بدلٍ لقضاء حاجته ، وهذه الحاجة قد

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) البقرة: ٢٧٨ .

تلح على صاحبهـا فتضطره لأخذ المال بالربا إذ لاسبيل أمامه غير ذلك . كما قد يتبـادر إلى الذهن أيضـاً أن الحاجـةَ اليوم تعددت وتنوعت وصار الربا قوام التجارة والزراعة والصناعة ، ولذلك وجدت المصارف (البنوك) للتعامـل بالربا، ولا وسيلة غيرها كما لا وسيلة بغير المرابين لسدٍّ الحاجات .

والجواب على ذلك أننـا نتحدث عن تحـريم الربـا في المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام في جميع نواحي الحياة ومنها الناحية الاقتصادية ، لا عن المجتمع بوضعـه الحاضـر . لأن هذا المجتمع بوضعه الحاضر يعيش على النظام الرأسمالي ، ولذلك برز فيه كون المصرف (البنك) من ضرورات الحياة . فصاحب المال الذي يرى نفسه حراً في ملكه ، والذي يرى أن له حرية الاستغلال بالغش والاحتكار والقمار والربا وغير ذلك بدون رقابة من دولة أو تقيد بقانون ، لا شك أنه يرى أنَّ الربـا والمصرف الذي يقوم عليه ضرورة من ضرورات الحياة .

ولذلك وجب أن يغير النظام الاقتصـادي الحالي بـرمته وأن يقوم مكانه النظام الاقتصادي الإسلامي. فإذا أُزيل النظام الحالي وطبق النظام الإسلامي ظهر للناس أن المجتمع الذي يطبق الإسلام لا تظهر فيه الضرورة إلى الـربا، لأن المحتـاج إلى قرضٍ إما أنْ يحتاجه لأجل العيش أو لأجل العمـل . أما

الحاجة الأولى فقد سدها الإسلام بضمان العيش لكل فرد من أفراد الرعية . وأما الحاجة الثانية فقد سدّها الإسلام بـإقراض المحتاج دون ربا . قال عليه وعلى آله الصلاة والسلام : « ما من مسلم يقرض مسلماً قرضاً مـرتين إلا كان كصـدقة مـرة » . وإقراض المحتاج منـدوب ، ولا يكره الاستقـراض بل ينـدب أيضاً ، لأنَّ الرسول ﷺ كان يستقرض . وما دام الاستقراض موجوداً وهو مندوب للمقرض والمستقرض فقد برز للنـاس أن الربا ضرر من أشد الأضرار على الحياة الاقتصادية ، بـل برز للعيـان أن الضرورة تقضي بـاستبعاد الـربا وإيجـاد الحـوائـل الكثيفـة بينه وبين المجتمـع بـالتشـريـع والتـوجيـه وفق نـظام الإسلام .

وإذا عُـدِمَ الربـا لم تبقَ حـاجـةٌ للمصـارف (البنـوك) الموجودة الآن والقائمة على الربا ، كما أنه لا مـانع أن تقـوم الدولة الإسلامية بإنشاء بنك لتصريف أعمال الناس وأن يكون له فروع في جميع أنحاء البلاد ، وأن يبقى بيت المال وحـده يقوم بإقراض المال بلا فائدة بعد التحقق من إمكانية الانتفـاع بالمال . وقد أعطى عمر بن الخطاب (رض) من بيت المـال للفـلاحين في العـراق أمـوالاً لاستغـلال أرضهم . والحكم الشرعي أن يعطى الفلاحون من بيت المال ما يتمكنون به من

استغـلال أراضيهم إلى أن تخـرج الغـلال . وعن الإمـام أبي يوسف : « ويعطى للعاجز كفايته من بيت المال قرضـاً ليعمل فيها » أي الأرض . وكما يقرض بيت المال الفلاحين للزراعة يقـرض من هم مثلهم ممن يقومـون بـالأعمـال الفـرديـة التي يحتاجون إليها لكفايـة أنفسهم . وإنما أعـطى عمرُ الفـلاحينَ لأنهم في حاجة لكفاية أنفسهم في العيش ، ولذلك لا يعـطى الفلاحون الأغنياء من بيت المال شيئاً لزيادة إنتاجهم . ويقاس على الفلاحين من هم مثلهم فيما هم في حـاجة إليـه لكفايـة أنفسهم في العيْش ، فقد أعطى الـرسول ﷺ رجـلاً فأسـاً وحبلاً ليحتطبَ من أجل أن يأكل .

على أن تـرك الـربـا لا يتـوقف على وجـود المجتمـع الإسلامي أو وجود الدولة الإسلامية أو وجود من يقرض المال، بل الربا حرام ويجب تركه سـواء وجدت دولـة إسلاميـة أم لم توجد ، ووجد مجتمع إسلامي أم لم يوجد ، ووجد من يقرض المال أم لم يوجد ، لأن الربـا حرام في القـرآن نصاً ، وهـذا وحده كافٍ لإبعاد أي تضليل أو تأويل .

الغبن الفاحش

الغبن في اللغة الخداع . يقال غبنه في البيع والشراء أي خدعه وغلبه ، وغبن فلاناً أي نقصه في الثمن وغيره فهو غابن

وذاك مغبون . والغبن هو بيع الشيء بأكثر مما يساوي أو بأقل مما يساوي . والغبن الفاحش حرام شرعاً لأنه ثبت في الحديث الصحيح طلب ترك الغبن طلباً جازماً . فقد روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال : « إذا بايعت فقل لا خلابة »[1] . وعن أنس : « أنَّ رجلاً على عهد رسول الله ﷺ كان يبتاع وكان في عقدته يعني في عقله ضعف فأتى أهله النبي ﷺ فقالوا : يا رسول الله أحجر على فلان فإنه يبتاع وفي عقله ضعف . فدعاه ونهاه ، فقال : يا نبي الله إني لا أصبر عن البيع . فقال : إن كنت غير تارك للبيع فقل : ها وها ولا خلابة » . والخلابة ـ بكسر الخاء ـ الخديعة . فهذه الأحاديث قد طُلِبَ فيها تركُ الخلابة وتأكد هذا الطلب بقول الرسول : «ولا خلابة»، فدل ذلك على أن طلب ترك الخديعة كان طلباً جازماً، ومن هنا كان الغبن حراماً. إلا أن الغبن الحرام هو الغبن الفاحش لأن علة تحريم الغبن هو كونه خديعة في الثمن، ولا يسمى خديعة إذا كان يسيراً، لأنه يكون مهارة في المساومة، وإنما يكون الغبن خديعة إذا كان فاحشاً.

---

(١) خلابة : خديعة باللسان .

وإذا ثبت الغبن فإن للمغبون الخيار إن شاء فسخ البيع وإن شاء أمضاه ، أي إذا ظهرت خديعة في البيع جاز للمخدوع أن يرد الثمن ويأخذ السلعة إذا كان بائعاً ، وأن يرد المبيع ويأخذ الثمن إذا كان مشترياً ، وليْس له أخذ الأرش أي ليس له أن يأخذ الفرق بين ثمن السلعة الحقيقي وبين الثمن الذي بيعت به ، لأن الرسول جعل له الخيار بين أن يفسخ البيع أو يرفضه فقط ولم يجعل له غير ذلك . قال عليه الصلاة والسلام « إذا أنت بايعت فقل لا خلابة . ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال ، إن رضيت فأمسك وإن سخطت فارددها على صاحبها » . وهذا يدل على أن المغبون يثبت له الخيار . إلا أن هذا الخيار يثبت بشرطين : أحدهما عدم العلم وقت العقد ، والثاني الزيادة أو النقصان الفاحش الذي لا يتغابن الناس بمثلهما وقت العقد . والغبن الفاحش هو ما اصطلح التجار على كونه غبناً فاحشاً . ولا يقدر ذلك بثلث ولا ربع بل يترك لاصطلاح التجار في البلد وقت إجراء العقد ، لأن ذلك يختلف باختلاف السلع والأسواق .

التدليس في البيع

الأصل في عقد البيع اللزوم والتنفيذ . فمتى تم العقد بالإيجاب والقبول بين البائع والمشتري وانتهى مجلس البيع

فقـد صحّ عقـد البيـع ووجب نفـاذه على المتـابعين . إلا أنـه لمـا كـان عقـد المعـاملة يجب أن يتم على وجـه يـرفـع المنازعات بين الناس ، فقد حرَّم الشرع على الناس التدليس في البيع ، وجعله إثماً سواء حصل من البائع أو المشتري في السلعـة أو العملة ، فكله حرام . والتـدليس قـد يحصـل من البائع وقد يحصل من المشتري . ويكون التـدليس من البائـع بـأن يكتم العيب في السلعة عن المشتـري مع علمـه به ، أو يغطي هذا العيب عنه بما يـوهم المشتري عـدمه ، أو يغـطي السلعة بما يظهرها كلها حسنة . ويكون التدليس من المشتري بأن يزيف العملة التي يدفع بها الثمن أو يكتم ما فيها من زيف مـع علمه بـه . وقـد يختلف الثمن بـاختـلاف المبيـع بسبب التدليس، كما قد يرغب المشتري بالسلعة بسبب التدليس. فهذا التدليس بجميع أنـواعه حـرام ، لما روى ابن عمـر عن النبي (ص) أنه قال: **«من ابتاع محفَلة [1] فهو بالخيار ثلاثة أيام ، إن ردها رد معها مثل أو مثلي لبنها قمحاً»** ، **والمراد رد ثمن لبنها الذي حلبه . ولما روى ابن ماجه في سننه عن النبي ﷺ أنه قال: «بيع المحفلات خِلابة ولا تحل الخِلابة لمسلم». فهذه**

(١) محفَلة : شاةٌ محفلة : هي التي تُركت أيـاماً لم تُحلب ليجتمـع اللبن في ضرعها للبيع .

الأحاديث صريحة في النهي عن تصرية[1] الإبل والغنم، وفي النهي عن بيع المحفلات وهي التي لم تحلب حتى يظهر ضرعها كبيراً فيتوهم المشتري أنها حلوب، وصريحة في اعتبار بيع المحفلات خديعة وأن ذلك حرام .

ومثل ذلك كل عمل يغطي العيب أو يكتم العيب فهو تدليس يحرم فعله سواء أكان ذلك في السلعة أو العملة لأنه غبن . ولا يجوز للمسلم أن يغش في السلعة أو العملة بل يجب عليه أن يبيِّن ما في السلعة من عيب ، وعليه أن يوضح ما في العملة من زيف ، وأن لا يغش السلعة من أجل أن تروج أو تباع بثمن أغلى، وأن لا يغش العملة من أجل أن تُقبل ثمناً للسلعة ، لأن الرسول ﷺ نهى عن ذلك نهياً جازماً . فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «المسلم أخو المسلم لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعاً إلا بيَّنه له» . وقال : «من باع عيباً لم يبيِّنه لم يزل في مقت الله ولم تزل الملائكة تلعنه» . وقال : «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن تفرقا وبيَّنا بورك لهما في بيعهما وإن كتما وكذبا مُحِقَتْ بركةُ بيعهما» وقال : «ليس منا من غشَّ» . ومن حاز

---

(١) تصرية الإبل أو الغنم : هي أن لا تحلب أياماً ليجتمع اللبن في ضروعها للبيع .

شيئاً بالتدليس فهو لا يملكه، التدليس ليس من وسائل التملك، بل هو من الوسائل المنهي عنها ، وهو مال حرام ومال سحت[1] . قال عليه الصلاة والسلام : « لا يدخل الجنة لحم نبت من السحت ، وكل لحم نبت من السحت كانت النار أولى به » .

وإذا حصل التدليس سواء أكان بالسلعة أم بالعملة صار للمدلس عليه الخيار ، إما أن يفسخ العقد أو يمضي ، وليس له غير ذلك . فإذا أراد المشتري إمساك السلعة المعيبة أو المدلّسة وأخذ الأرش ، أي الفرق بين ثمنها من غير عيب وثمنها بالعيب ، فليس له ذلك ، لأن النبي ﷺ لم يجعل له أرشاً وإنما خيره في شيئين : « إن شاء أمسكها وإن شاء ردها » .

ولا يشترط أن يكون البائع عالماً بالتدليس أو العيب حتى يثبت الخيار ، بل يثبت الخيار للمدلس عليه بمجرد حصول التدليس ، سواء أكان البائع عالماً أو غير عالم، لأن الأحاديث عامة ، ولأن واقع البيع يكون قد حصل على ما نهي عنه . وهذا بخلاف الغبن فإنه يشترط فيه العلم بالغبن من قبل الغابن ، لأنه إن لم يكن عالماً بذلك لم يكن هناك غبن

(١) السُّحت : الحرام .

وبالتالي لا يكون هناك حق للمغبون . كأن ينزل سعر سلعةٍ ما في السوق ويكون البائع غير عالم بذلك فيبيعهما بسعر مرتفع فإن ذلك لا يعتبر غبناً ولا يخير فيه المشتري، لأن البائع غير عالم بنزول السعر ولا يصدق عليه أنه غابن .

الاحتكار

يمنع الاحتكار مطلقاً ، وهو حرامٌ شرعاً لورود النهي الجازم عنه في صريح الحديث . فقد روي في صحيح مسلم عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبدالله العدوي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لا يحتكر إلا خاطىء » وروي عن الأثرم عن أبي أمامة قال : « نهى رسول الله ﷺ أن يحتكر الطعام » . وروي أيضاً بإسناده عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال : « من احتكر فهو خاطىء » . فالنهي في الحديث يفيد طلب الترك وذم المحتكر بوصفه أنه خاطىء ـ والخاطىء : المذنب العاصي ـ قرينة تدل على أن هذا الطلبَ للترك يفيدُ الجزم ، ومن هنا دلَّت الأحاديث على حرمة الاحتكار .

والمحتكر هو من يجمع السلع ويحبسها عن الناس انتظاراً لغلائها حتى يبيعها بأسعارٍ عاليةٍ بحيثُ يضيق على أهل البلد شراؤها . ومعنى كلمة حكر في اللغة استبد ، ومنه

الاستبداد بحبس البضاعة كي تباع بالكثير . واحتكر الشيء في اللغة جمعه واحتبسه انتظاراً لغلائه فيبيعه بالكثير . وعلى هذا فليس شرط الاحتكار أنْ يشتري المحتكر السلعة ، بل إن مجرد جمعها انتظاراً للغلاْء حتى تباع بالكثير يعتبر احتكاراً ، سواء جمعها بالشراء أو جمعها من غلة أراضيه لانفراده بهذا النوع من الغلة أو لندرة زراعتها ، أو جمعها من مصانعه لانفراده بهذه الصناعة أو لندرة هذه الصناعة كما هي الحال في الاحتكارات الرأسمالية . فإنهم ـ أي الرأسماليين ـ يحتكرون صناعة سلعةٍ ما بقتل جميع المصانع التي تنتجها إلا مصانعهم لكي يتحكموا في السوق . فالاحتكار إذاً هو حصر السلعة أو السلع وحبسها عن البيع من الناس انتظاراً لغلائها ثم بيعها بالكثير .

والاحتكار حرام في جميع الأشياء من غير فرق بين قوت الآدمي أو قوت الدواب وغيره ، ومن غير فرق بين الطعام وغيره ، ومن غير فرق بين ما هو من ضروريات الناس أو من كمالياتهم ، وذلك لأن معنى احتكر في اللغة جمع الشيء مطلقاً ولم تأت بمعنى جمع الطعام أو القوت أو ضروريات الناس ، فلا يصح أن تخصص بغير معناها اللغوي ، ولأن ظاهر الأحاديث التي وردت في الاحتكار يدل على تحريم

الاحتكار في كل شيء ، وذلك لأن الأحاديث جاءت مطلقة من غير قيد ، وعامة من غير تخصيص ، فتبقى على اطلاقها وعمومها . وأما ما ورد في بعض الروايات من تسليط الاحتكار على الطعام كحديث « نهى رسول الله أن يحتكر الطعام » ، وغير ذلك من الروايات ، فإن ذكر الطعام في الحديث لا يجعل الاحتكار خاصاً به ، وإنما هو من قبيل المثال للنهي عن الاحتكار ، فيشمل هذا النهي كل شيء مطلقاً . وواقع المحتكر أنه يتحكم في السوق ويفرض على الناس ما يشاء من أسعار باحتكاره السلعة ، فيضطر الناس لشرائها منه بالثمن الغالي لعدم وجودها عند غيره . فالمحتكر في حقيقته يريد أن يغلي السعر على المسلمين وهذا حرام ، لما روي عن معقل بن يسار قال : قال رسول الله ﷺ : « من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقاً على الله أن يقعده بِعُظْم[1] من النار يوم القيامة » .

« التسعير »

جعل الله لكل شخص أن يبيع سلعته بالسعر الذي يرضاه . قال ﷺ « إنما البيع عن تراض » . ولكن لما

---

(١) عُظْمُ الشيء : أكثره ومعظمه .

كانت الدولةُ مَظِنَّـةَ التسعيرِ على النـاس ، أي موضـع التسعير للناس ، فقد حرم الله عليها أن تضع أسعاراً معينةً للسلع تجبرُ النـاسَ على البيع والشـراءِ بحسبها، ولـذلك جـاء النهي عن التسعير .

والتسعير هو أن يأمر السلطانُ ، أو نوابه أو كـل من ولي من أمور المسلمين أمراً ، أهل السوق أن لا يبيعـوا السلع إلا بسعر معين يُحدَّدُ لهم، ثم يمنعـون من الزيـادة عليه حتى لا يغلوا الأسعار ، أو النقصان عنه حتى لا يضاربوا غيرهم ، أي يمنعـون من الـزيـادة أو النقص عن السعـر المقـرر لمصلحـة الناس . فالتسعيـر يقضي إذاً بأن تتـدخل الـدولةُ في الأسعـارِ وتضع للسلع أو لبعضها أسعاراً معينة وتمنع كل واحـد من أن يبيع بأكثر من السعر الذي عينته أو بأقل منه لما تـرى في ذلك من مصلحـة المجموع . وقـد حرّم الإسـلام التسعيـر مـطلقـاً لمـا روي عن أنس قال : « غـلا السعر على عهـد رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله لو سعَّرت . فقـال : إن اللَّهَ هو القـابضُ الباسطُ الـرازقُ المسعِّرُ وإني لأرجـو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إيـاه في دم ولا مال » . ولما روي عن أبي هريرة قال : « جاء رجل فقـال : يا رسـول الله ، سعر ، فقال : بـل أدعـو الله . ثم جـاء آخر فقـال : يا

رسـول الله سعّر ، فقـال : بل الله يخفض ويـرفـع » . وهـذه الأحاديث تدل على تحريم التسعير ، وأنه مظلمة من المظالم التي ترفع الشكوى على الحاكم لإزالتها ، وإذا فعلها الحاكم أثم عند الله لأنه فعل حراماً . وكان لكل شخص من رعيته أن يرفع الشكـوى إلى محكمة المـظالم على هذا الحـاكم الذي سعّر ، سواء أكـان والياً أم خليفـة ، يشكو لهـا هذه المـظلمة لتحكم عليه وتقوم بإزالتها .

وتحريم التسعير عام لجميع السلع ،لا فرق في ذلك بين مـا كان قـوتاً ومـا لم يكن كذلـك ، لأن الأحـاديث تنهى عن التسعير مطلقاً ، فهي عامة ولا يوجـد ما يخصصـه بالقـوت أو بغيره ، فكانت حرمة التسعير عامة تشمل تسعير كل شيء .

وواقع التسعير أنه ضرر من أشد الأضرار على الأمة في جميع الظروف ، سواء أكان ذلك في حالة الحرب أم في حالة السلم ، لأنه يفتح سوقاً خفية يبيع الناس فيها بيعاً مستوراً عن الدولة بعيداً عن مراقبتها ، وهي ما يسمونها السوق السوداء . فتـرتفع الأسعـار ويحوز السلعـة الأغنيـاء دون الفقـراء ، ولأن تحديد الثمن يؤثر على الاستهلاك ، فيؤثر على الإنتاج وربمـا سبب أزمة اقتصاديـة . وفوق ذلـك فإن النـاس مسلطون على

أموالهم لأن معنى ملكيتهم لها أن يكـون لهم سلطان عليها ، والتسعير حجر عليهم وهو لا يجوز إلا بنص شرعي ، ولـم يرد نص بذلك ، فلا يجوز الحجـر على الناس بـوضع ثمن معين لسلعهم، ومنعهم من الزيادة عليه أو النقص عنه. أما ما يحصـل من غـلاء الأسعـار في أيـام الحـروب ، أو الأزمـات السياسية، فإنه ناتج من عدم توفر السلع في السوق بسبب احتكارها ، أو بسبب ندرتها . فإن كان عدم وجودها ناتجاً عن الاحتكار فقد حـرمه الله ، وإن كـان ناتجـاً عن ندرتهـا ، فإن الخليفة مأمور برعاية مصالح الناس ، وعليه أن يسعى لتوفيرها في السوق بجلبها من أمكنة وجودهـا، وبهذا يكـون قد منـع الغـلاء . ففي عام المجـاعة (وقـد سمي عام الـرمادة) التي حصلت في الحجـاز لندرة الـطعام ، غلت أسعـاره من جـراء ندرته ، فإن الخليفة عمر بن الخطاب (رض) لم يضع أسعاراً معينـة للطعام بـل عمل على جلبـه من مصر وبـلاد الشام إلى الحجاز ، فرخص السعر دون حاجة إلى التسعير .

حق التصرف بالانفاق صلةً ونفقة

ومن حق التصرف الانفاق . وإنفاق المال هـو بذلـه بلا عـوض، أما بـذله بعـوض فلا يسمى إنفـاقاً . قـال تعـالى :

﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[1]، وقال: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[2]، وقال: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[3]. وقد جرى الإسلام على طريقته فحدد طرق الانفاق، ووضع لها ضوابط، ولم يترك صاحب المال مطلق التصرف ينفق المال كما يشاء، بل حدد كيفية التصرف بماله في حياته وبعد مماته.

وتصرف الفرد بماله يكون بنقل ملكيته لغيره بلا عوض إما بإعطائه للناس، وإما بإنفاقه على نفسه وعلى من تجب عليه نفقته. ونفاذ هذا الإنفاق إما أنْ يكونَ حالَ حياته كالهبة والهدية والصدقة والنفقة، وإما أن يكون بعد وفاتِهِ كالوصية. وقد تدخل الإسلام في هذا التصرف فمنع الفرد من أن يهبَ أو يهديَ للعدو في حالة الحرب ما يتقوى به على المسلمين، ومنعه من أن يتصدَّقَ عليه في هذه الحالة. ومنع الفرد من أن يهب أو يهدي أو يتصدق إلا فيما أبقى له ولعياله غنى، فإن أعطى مالاً لا يبقى لنفسه وعياله بعده غنى فُسِخ العطاء كلُّه. قال رسول الله (ص): «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول». وعن جابر بن عبدالله: «أن رجلاً أتى النبي ﷺ

(١) البقرة: ١٩٥.
(٢) البقرة: ٢.
(٣) الطلاق: ٧.

بمثل البيضة من الذهب فقال : يا رسول الله هذه صدقة ما تركت لي مالاً غيرها . فحذفه بها النبي ﷺ فلو أصابه لأوجعه ، ثم قال : ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عِيَالاً على الناس » . والغنى الذي يبقيه الانسان له ولعياله هو إبقاء ما يكفيه من الحاجات الضرورية كالمأكل والملبس والمسكن ، والحاجات الكمالية التي تعتبر من لوازم مثله حسب معيشته العادية أي ما يكفيه بالمعروف بين الناس . ويقدر ذلك بحسب حاجته المعتادة مع المحافظة على مستوى معيشته ، التي يعيش عليها هو وعياله ويعيش عليها أمثاله من الناس . وأما قوله تعالى : ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾[1] فليس معناه ولو كان بهم فقر كما يُتوهم ، بل معناه ولو كان بهم حاجة أكثر لما يسد حاجاتهم الأساسية ، بدليل أن الذين فيهم فقر أعطاهم الرسول ولم يمنع إلا الذين ليس بهم فقر إلى المال. وخصاصة هنا معناها خلَّة أي حاجة وأصلها خصاص البيت وهي فروجه. فالآية كلها ﴿ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾[1] تشير إلى أن الأنصار لم تَهْفُ

---

(١) الحشر: ٩.

نفوسهم ما أعطي المهاجرون، ولم تطمح إلى شيء يحتاجون إليه ولو كانت لديهم حاجة إلى المال لإنفاقه في شؤونهم لا لسد فقرهم وعوزهم. والمراد من النهي عن الصدقة في قوله ﷺ : « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » وقوله : « ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالاً على الناس » هو أن الفقير الذي لم يشبع حاجاته الأساسية لا يجوز له أن يتصدق بما هو ضروري له لسد حاجاته الأساسية . لأن الصدقة إنما تكون عن ظهر غنى أي عن ظهر استغناء عن الناس في إشباع الحاجات الأساسية . أما الذي لديه مال يزيد عن حاجاته الأساسية ، وبعد أنْ أشبع حاجاته الأساسية هذه ، رأى أن ينصرف لإشباع حاجات كمالية ، فيندب لهذا أن يفضِّل الفقراءَ على نفسه : أي يؤثر الفقراءَ على نفسِهِ ولو كان في حاجةٍ إلى ماله ليشبع حاجاته الكمالية .

وكذلك منع الاسلامُ الفردَ من أن يهب أو يهدي أو يوصي وهو في مرض الموت ، وإذا وهب أو أهدى أو أوصى وهو في مرض الموت لا تنفذ وصيته إلا في ثلث ما وهب أو أوصى أو أهدى . قال رسول الله ﷺ : « إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم زيادة لكم في أعمالكم » .

هذا كله في تصرف الفرد بإعطائه للناس، أما تصرفه

بإنفاقه على نفسه وعلى من تجب عليه نفقته فقد تدخل الإسلام في هذه النفقة ورسم لها سبيلاً سوياً . وقد منع الفرد من أمور منها :

(أ) منع الفرد من الإسراف في الإنفاق، واعتبره سفهاً يوجب منع السفيه من التصرف بأمواله بالحجر عليه، وإقامة غيره وصياً عليه ليتولى عنه التصرف بأمواله لمصلحته . قال تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ ﴾ [1] فنهى عز وجل عن ايتاء السفهاء المال ، ولم يجعل لهم نصيباً فيه إلا أن يرزقوا منه ما يكفيهم من الأكل والكسوة . وقال تعالى : ﴿ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [2]. فأوجب الولاية على السفيه .وعن المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ « نهى عن إضاعة المال » .

والإسراف والتبذير كلمتان لهما معنى لغوي ، ومعنى شرعي ، وقد غلب على الناس المعنى اللغوي وبعدوا عن المعنى الشرعي فصاروا يفسرونهما بغير ما أراد الشرعُ منهما .

---

(١) النساء: ٥ .

(٢) البقرة : ٢٨٢ .

فالسَّرف والإسراف معناهُ تجاوز الحدّ والاعتدال ، وهو ضد القصد . والتبذير من بذَّر المالَ تبذيراً : فرقه إسرافاً وبدده . هذا هو معناهما اللغوي . أما معناهما الشرعي فإن الإسراف أو التبذير هو إنفاق المال في ما نهى الله عنه. فكل نفقة أباحها الله تعالى وأمر بها ، كثرتْ أم قلَّت ، ليست إسرافاً ولا تبذيراً . وكل نفقة نهى الله عنها ، قلت أم كثرت ، فهي الإسراف والتبذير . وقد روي عن الزهري أنه كان يقول في قوله تعالى ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [1] : لا تمنعه من حق ولا تنفقه في باطل . وقد وردت كلمة الإسراف في القرآن الكريم في عدة آيات منها : ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [2] فالإسراف هنا إنما هو الإنفاق في المعاصي، أما التَّقرب إلى الله تعالى بالنفقة فلا إسراف فيه. ومعنى الآية : لا تنفقوا أموالكم في المعاصي ، ولا تبخلوا بها حتى عن المباحات ، بل أنفقوها في ما هو أكثر من المباحات ، أي على الطاعات . فالإنفاق على غير المباحات مذموم، والبخل عن المباحات مذموم، والممدوح هو الإنفاق على المباحات والطاعات.

---

(١) الإسراء: ٢٩ .

(٢) الفرقان: ٦٧ .

قال تعالى : ﴿ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾[1] وهذا ذم من الله للإسراف وهو الإنفاق في المعاصي . وقد وردت كلمة المسرفين بمعنى المعرضين عن ذكر الله ، قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[2] أي زين الشيطان بوسوسته ما كان يعمله المسرفون من الإعراض عن الذكر واتباع الشهوات، فسمى المعرضين عن ذكر الله مسرفين. ووردت كلمة المسرفين بمعنى الذين غلب شرهم على خيرهم، قال تعالى : ﴿ لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُۥ دَعْوَةٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَا فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَأَنَّ مَرَدَّنَآ إِلَى ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴾[3] عن قتادة: أن المراد بالمسرفين هنا هم المشركون. وعن مجاهد: المسرفون هم السفاكون للدماء بغير حلها . وقيل: الذين غلب شرُّهم خيرَهم هم المسرفون . وقد وردت كلمة مسرفين بمعنى المفسدين . قال تعالى : ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٥٠﴾ وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى

---

(١) الأعراف : ٣١.

(٢) يونس: ١٢ .

(٣) المؤمن: ٤٣ .

﴿ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ﴾[1] . فهذه الآيات كلها ليس المراد من الإسراف فيها المعنى اللغوي مطلقاً بل المراد معاني شرعية . وهي حين تـذكر بجـانب الإنفاق يـراد منهـا إنفـاقُ المـال في المعاصي ، فتفسيرها بالمعنى اللغوي لا يجوز ، لأن الله تعالى أراد بها معنى شرعياً معيناً .

وأما التبذيـرُ فمعناه الشـرعي أيضاً هـو إنفاق المـال في المحرمات . قال تعالى : ﴿وَلَا تُبَذِّرۡ تَبۡذِيرًا ۝٢٦ إِنَّ ٱلۡمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخۡوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِۖ﴾[2] أي أمثالهم في الشر وهي غاية المذمة ، لأنه لا يوجد أكثر شرًّا من الشيطان . والتبذير هنا تفريق المال في ما لا ينبغي . عن عبدالله : إن التبذير هو انفاق المال في غير حقه . وعن مجاهد : لو أنفق مداً في باطل كان تبذيراً . وروي عن ابن عباس أنه قال في المبذر : هـو الذي ينفق في غير حق .وعن ابن مسعود في قوله تعالى ﴿وَلَا تُبَذِّرۡ تَبۡذِيرًا﴾[3] قال : الإنفاق في غيـر حقه . فهـذا كله يدل على أن المـراد بالإسراف والتبذير هو الإنفاق على ما حرم الله . فكل إنفاقٍ في ما حرمه الشرع يعتبر انفاقاً بغير حق يجب الحجر على فاعله .

---

(١) الشعراء ١٥١ .

(٢) الإسراء ٢٦ـ ٢٧ .

(٣) الإسراء ٢٦ .

ومن يحجر عليه لا ينفذ له صدقة ولا بيع ولا هبة ولا نكـاح . وكل ما أخذه قرضـاً لا يلزمه أداؤه مقـرضه ، ولا يقضى عليـه به . أما ما فعله قبل أن يحجر عليه ففعله نافذ غير محدود إلى أن يحجر عليه القاضي .

وأما قوله تعالى ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[1] فـإن النهي منصب فيه على كل البسط لا على البسط ، فبسط اليد لم ينه عنه الله وهـو الإنفاق الكثيـر في الحلال، وأمـا المنهيُّ عنـه فهـو كـل البسط. فعدم النهي عن البسط ـ ومعروف أنه إنفاق المال بكثرة ـ دليل على أنه الإنفاقُ في الحلالِ ، وانصبابُ النهي على كل البسط دليل على أن النهي منصبٌ على ما زاد على البسط الذي أباحه الله سبحانه وتعالى.

هذا من ناحية الدليل . أما من ناحية واقع الإنفاق ، فإنّ تقديره لدى المنفق يكون بالقياس لمستوى المعيشة في بلده . فهناك بلاد لا يُشْبعُ فيها الفردُ حاجـاتِهِ الأسـاسية إشبـاعاً كليـاً فيعتبر إنفاقه على إشباع الحاجات الكمالية تبذيراً وإسرافاً، كما

---

(١) الإسراء : ٢٩.

هي الحال في كثير من البلدان الإسلامية . وهناك بلاد يشبع الفرد فيها حاجاته الأساسية إشباعاً كلياً ، ويشبع أيضاً حاجاته الكمالية التي أصبحت مع تقدم المدنية حاجات ضرورية بالنسبة له كالبراد والغسالة والسيارة ونحو ذلك ، فلا يعتبر إنفاقه على هذه الحاجات الكمالية تبذيراً وإسرافاً .

وإذا اعتبر الإسراف والتبذير كما يدل عليهما معناهما اللغوي فإن ذلك يعني أن الحكم الشرعي يحرِّم كل إنفاق يزيد على إشباع الحاجات الأساسية، وعلى هذا يكون شراء البراد والغسالة والسيارة حراماً لأنها تزيد على الحاجات الأساسية ، أو يعني أن الحكم الشرعي يرى أنَّ الإنفاقَ على هذه الحاجات حرامٌ في بلدان أو على أُناسٍ ، وحلالٌ في بلدانٍ أُخرى أو على أناس آخرين . وبذلك يكون الحكم الشرعي اختلف في الشيء الواحد دون علة ، وهذا لا يجوز ، لأن الحكم الشرعي في المسألة الواحدة هو هو لا يتغير . وفوق ذلك فإن إباحة الله الأشياء في استعمالها واستهلاكها كان مطلقاً ولم يقيد بالإنفاق الكثير أو القليل ، فكيف يعتبر الإنفاق الكثير حراماً؟ وَلو أن الله عز وجل حرم الإنفاق الكثير على الأشياء الحلال ، وأحل هذه الأشياء ، لكان معناه أنه أحل الشيء وحرمه في آن واحد : كأن يحل سبحانه استعمال الطائرة

الخصوصية ، ويحرمها إذا كان شراؤها يعتبر إنفاقاً كثيراً ، وهو تناقض لا يجوز . وعليه فإن تفسير الإسراف والتبذير بمعناهما اللغوي لا يجوز بل يجب أن يفسرا بمعناهما الشرعي الوارد في نصوص الآيات وفي الوارد من أقوال بعض الصحابة وبعض العلماء الموثوق بأقوالهم .

(ب) منع الإسلامُ الفردَ من الترف واعتبره إثماً ، وأوعد المترفين بالعذاب . قال تعالى : ﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿٤١﴾ فِى سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿٤٢﴾ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ﴿٤٣﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ﴿٤٤﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ ﴾[1] أي كانوا بطرين يفعلون ما يشاؤون . وقال تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِٱلْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْـَٔرُونَ ﴾[2] ومترفوهم هنا جبابرتهم البطرين . وقال تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾[3] أي : إلا قال المتكبرون على المؤمنين . وقال تعالى : ﴿ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ ﴾[4] والمراد هنا من قوله ما اترفوا فيه هو الانصراف

---

(١) الواقعة : ٤٥ .

(٢) المؤمنون: ٦٤ .

(٣) سبأ : ٣٤ .

(٤) هود : ١١٦ .

إلى شهواتهم أي اتبعوا شهواتهم . وقال تعالى ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا ﴾[1] ومترفوها هنا جبابرتها المتنعمون . وقال تعالى : ﴿ وَأَتۡرَفۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا ﴾[2] أي جعلناهم يصرون على البغي من بطرهم، أي جعلناهم بطرين.

والترف في اللغة : البطر والغطرسة من التنعم. يقال: ترفه وأترفه المال أي أبطره وأفسده. أترف الرجل أصر على البغي ، استترف : بغى ، تغطرس . وعلى ذلك يتبين أن التّرفَ الذي ذمَّهُ القرآنُ وحرَّمَهُ اللَّهُ وجعله إثماً هو الترف الذي ورد معناه في اللغة وهو البطر من التنعم ، والغطرسة من التنعم ، وليس هو التنعم فقط . ولذلك كان من الخطأ أن يفسّر الترف بأنه هو التمتع بالمال والتنعم بما رزق الله ، لأن هذا التنعم أو التمتع بما رزق الله لم يذمه الشرع . قال تعالى: ﴿ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ ﴾[3] . وقال ﷺ : « إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » أي يحب من عبده أن يتنعم بنعمة الله ، ويتمتع بالطيبات التي رزقه إياها رب العالمين . ولكن الله يكره البطر من التنعم ،

(١) الإسراء: ١٦.
(٢) المؤمنون: ٣٣.
(٣) الأعراف: ٣٢.

والغطرسة من التنعم، والبغي من التنعم، أي يكـره التنعم إذا نتج عنه بطر وبغي وغطرسة وتجبر. ولما كان التنعم بالمال قد ينتج عند بعض الناس تكبراً وتجبراً وبطراً، أي قد يحدث عنده ترفاً، منع الإسلامُ هذا الترفَ وحرَّمه، أي منع الفساد إذا نجم عن كثـرة الأموال والأولاد، فجعـل الشخص بـطراً متغـطرسـاً متجبراً، وحرم ذلك أشد التحريم. فحين يقال إنَّ الترفَ حرام لا يعني أن التَّنَعُّمَ حرامٌ، وإنما يعني أن البطرَ الذي ينجم عن التنعم بالمال حرام كما هو معنى التـرف لغة، وكمـا يفهم من آيات القرآن .

(جـ) منع الفرد من التقتير على نفسه ، ومن حرمانهـا المتاع المشروع ، وأحل التمتع بالطيبـات من الرزق ، وأخـذ الزينة اللائقة. قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[1] . وقال الله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾[2] . وقال ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾[3]. وقال عليـه الصلاة والسـلام :

---

(١) الإسراء ٢٩.

(٢) الفرقان: ٦٧.

(٣) الأعراف ٣٢.

«إن اللَّهَ يحبُّ أن يَـرَى أثـر نِعْمَتِـهِ على عبـده» . وقـال : «إذا آتاك اللَّهُ مالاً فَلْيَرَ أثَرَ نِعْمَتِهِ وكَرَامتِـهِ عليك» . فـإذا كان للفـرد مال وبخـل بـه على نفسـه فـإنـه يكـون آثمـاً عنـد الله تعالى . أما إذا بخل به على من تجب عليه نفقتهم فإنـه فوق إثمه على ذلك عند الله تعالى لا بد من إجباره من قبل الدولـة على الإنفـاق على أهله ممن تجب عليه نفقتهم ، وأن يضمن أن يكون هذا الإنفاق عن سعة حتى يتوفر لهم المستوى الطيب من العيش . قال الله تعالى : ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[1] وقال : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ﴾[2] . وإذا بخل على من تجب عليه نفقتهم كان لهؤلاء أن يأخذوا من المال قدر كفـايتهم بالمعـروف . جاءت هند إلى رسول الله ﷺ فقالت: «يا رسول الله أن أبا سفيان رجل شحيح ، وليس يعـطيني من النفقة ما يكفيني وولدي . فقال : خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف» . فجعل لها الحق أن تأخذ النفقة بنفسها من غير علمه إن لم يعطها ، لأنها فرض عليه . وعلى القاضي أن يفرض لها هذه النفقة .

وكما يجب على من فُرضت عليه النفقة أداؤها ، كذلك يجب على من يأخذ النفقة أن ينفقها في ما فرضت لـه . فإذا

---

(١) الطلاق : ٧ . (٢) الطلاق : ٦ .

فرض القاضي نفقة للأولاد، وأمر بدفعها إلى من يحضنهم من أم أو جدة أو غيرهما فإنه يجب عليها إنفاقها، فإذا لم تنفعها فعلى القاضي أن يجبرها على إنفاقها.

والتقتير على النفس غير الفقر . فالفقر هو الحاجة أو الضعف في الرزق والمورد ، ويصبح الفقر بؤساً في حال اشتداده ، أي في حال الاحتياج . ونحن نرى أنهم في النظام الاقتصادي الرأسمالي يجعلون الفقر شيئاً نسبياً ، وليس هو مسمى لشيء معين ثابت لا يتغير ، فيقولون : إن الفقرَ هو عدمُ القدرةِ على إشباع الحاجات من سلع وخدمات . وبما أن الحاجاتِ تنمو وتتجدد كلما تقدمت المدنية لذلك كان إشباعها يختلف باختلاف الأشخاص والأمم . فالأمم المتخلفة تكون حاجات أفرادها محدودة ويمكن اشباعها بالسلع والخدمات الضرورية ، ولكنَّ الأُممَ الراقية المتمدنة المتقدمة مادياً تكون حاجاتها كثيرة ، ولذلك يحتاج إشباعها إلى سلع وخدمات أكثر ، ويكون اعتبار الفقر فيها غير اعتباره في البلدان المتأخرة . فمثلاً يعتبر عدم اشباع الحاجة من الكماليات في أوروبا وأمريكا فقراً ، بينما لا يعتبر ذلك في مصر والعراق فقراً . وهذا الاعتبار في النظام الاقتصادي الرأسمالي خطأ لأنه يجعل معنى الأشياء اعتبارياً وليس حقيقياً، وهو خطأ أيضاً

لأن الشيء لـه واقع حقيقي فيعـرف بواقعـه ، وليس هو شيئاً اعتبارياً لا واقع له ، ولأن التشريع الموضوع للإنسان لا يجعل النظام مختلفاً باختلاف الأفراد ، ما دام قد جاء للإنسانِ بوصفه إنساناً لا بوصفه فرداً . فلو كانت الدولة تحكم أهل بلدٍ معين ، كما تحكم أهل بلدٍ آخر فلا يصحُّ أن تختلف نظرتها للفقر في بلد عنها في الآخر لأنَّ أهل هذين البلدين هم من النـاس وقد وضع العلاج لمشاكلهم .

وقد نظر الإسلام للفقر بمنظار واحد للإنسان في أي بلد وفي أي جيـل . فـالفقـر في نـظر الإسـلام هـو عـدم إشبـاع الحاجات الأساسيةللإنسان إشباعاً كـاملاً . وقـد حدَّدَ الشـرعُ هـذه الحاجـات الأساسيـة بثلاثـة أشياء هي المـأكل والملبس والمسكن . قال تعالى : « وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ »[1] . وقـال : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ ﴾[2]. وقال عليه الصـلاة والسلام : « الا وحقهن عليكم أن تحسنـوا إليهن في كسـوتهن وطعـامهن » . كـل ذلـك يـدل على أن الحاجات الأساسية التي يعتبر عدم اشباعها فقـراً هي الطعـام والكسـوة والمسكن، أما مـا عدا ذلـك فيعتبر من الحـاجـات

(١) البقرة: ٢٣٣ .

(٢) الطلاق: ٦ .

الكمـاليـة، ولا يكـون مـن لـم يشبـع الحاجـات الكمـاليـة مـع إشباعـه الحـاجـات الأسـاسيـة فقيـراً . والفقـر بـالمعنى الإسلامي : هو فقدان ما يشبع الحاجات الأساسية ، من الأمور التي تكون سبباً لانحطاط الأمة وهلاكها . وقد جعله الإسـلام من وعـد الشيـطان ، قـال الله تعـالى : ﴿ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ﴾[1] . واعتبر الإسلام الفقر ضعفـاً وأمر بـالعطف على الفقـراء قال تعـالى : ﴿إِن تُبۡدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَۖ وَإِن تُخۡفُوهَا وَتُؤۡتُوهَا ٱلۡفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ﴾ [2] . وقال : ﴿ وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ﴾[3] . وقد جعل الإسلام إشباع هذه الحاجات الأساسية وتوفيرها لمن لم يجدها فرضاً . فإذا وفرها الفرد لنفسه كان به ، وإذا لم يوفرها لنفسه لعدم وجود مال كاف بين يديه أو لعدم إمكانه تحصيل المال الكافي ، جعل الشرع إعانته على غيره حتى يتوفر له ما يشبع هذه الحاجات الأساسية . وقد فصل الشرع كيفية إعانة الفرد في هذه الأشياء . فأوجبها على الأقارب الذين يكونون رحماً محرماً له قال تعالى : ﴿ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ

---

(١) البقرة: ٢٦٨ .
(٢) البقرة: ٢٧١ .
(٣) الحج : ٢٨ .

وَالِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَۗ ﴾ [1] .
أي على الوارث مثل المولود له من حيث الرزق والكسوة . وليس المراد بالوارث أن يكون وارثاً بالفعل بل أن يكون ممن يستحق الميراث . فإن لم يكن له أقارب ممن أوجب الله عليهم نفقة قريبهم وجبت نفقته على بيت المال في باب الزكاة . **قال رسول الله ﷺ : « من ترك كلاً فإلينا** ومن ترك مالاً فلورثته » . والكلّ الضعيف الذي لا ولد له ولا والد : اليتيم . وقال تعالى **﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ﴾** الآية : فإن لم يَفِ قسم الزكاة من بيت المال بحاجات الفقراء والمساكين كان واجباً على الدولة أن تنفق عليهم من أبواب أخرى من بيت المال . فإن لم يوجد في بيت المال مال وجب على الدولة أن تفرضَ ضريبةً على أموالِ الأغنياءِ وتحصلها لتنفقَ على الفقراء والمساكين منها ، لأن النفقة فرض على الأقارب القادرين ، فإن لم يوجدوا فعلى واردات الزكاة ، فإن لم يوجد منها واردات ففرض على بيت المال ، فإن لم يوجد فيه مال كانت فرضاً على كافة المسلمين . قال عليه الصلاة والسلام : « أيما أهل عرصة [2] أصبح فيهم امرؤ

---

(١) البقرة ٢٣٣ .

(٢) عَرْصَة : كل بقعة بين الدور والشقة ليس فيها بناء. وهي أيضاً ساحة الدار.

جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعـالى » . وقال (ص) فيما يرويه عن ربه : « ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم » وقـال تعالى : ﴿ وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴾[1].
هذا وإن الرسـول ﷺ قد ألـزم الأنصار بـإعالـة المهاجـرين الفقراء ، مما يدل على أنه فـرض على كافـة المسلمين حتى يكفوهم ، وما كان فرضاً على كافة المسلمين كان على الخليفة بما عليه من واجب رعـاية شؤون الأمـة أن يحصل المـال من المسلمين ليقوم بما هو فرض عليهم . فينتقـل حينئذ الفـرض منه على المسلمين إلى أن يصبح فرضاً على بيت المال فيقوم بأدائه بإطعام الفقير والمسكين .

هذا من ناحية من تجب له النفقة من الفقراء والمساكين ويجبر هو بتحصيلها ، فإن لم يستطع فيجبر قريبه بالإنفاقِ عليه إذا كان رحماً محرماً أي في درجة من القرابة التي ذكرها القرآن لوجوب النفقة . فإن لم يستطع القريب أو لم توجد القـرابة ، فعلى بـاب الزكـاة من بيت المال ، ثم على بيت المـال ، ثم على كافة المسلمين حتى تحصل الكفاية للفقراء والمساكين .

هذا وإن النفقة للفقير والمسكين من الأقارب لا تجب إلا

---

(١) الذاريات : ١٩ .

على من كان من أقاربهم في غناء ، أي من استغنى عن غيره . ويعتبر الشخص في غناء إذا كان ممن تطلب منه الصدقة ، أما من نهي عن الصدقة فلا . عن سعيد بن المسيب أنه سمع أنَّ رسول الله ﷺ قال : « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » والغنى هنا ما يستغني به الإنسان مما هو قدر كفايته لإشباع حاجاته . ويقول الفقهاء : والغنى هو ما يقوم بقوت المرء وأهله على الشبع من قوت مثله وبكسوتهم كذلك وسكناهم ، وبمثل حاله من مَرْكَبٍ وَزِيٍّ . فهذا يقع عليه في اللغة اسم غنى لاستغنائه عن الناس . ويقال في اللغة أغنى غَنَاءً الرجل : أجزأه وكفاه . وعلى هذا لا تجب النفقة للفقير والمسكين إلا على من كان مستغنياً عن غيره أي من كان في سعة . قال تعالى : ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ﴾ [1] . وروى جابر أن رسول الله ﷺ قال : « إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فإن فضل فعلى عياله فإن كان فضل فعلى قرابته » وفي لفظ : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » . ونفقة الإنسان على نفسه هي سده لكفاية حاجاته التي تتطلب إشباعاً وليست كفاية حاجاته الأساسية فحسب،

---

(1) الطلاق : ٧.

وذلك لأن الشرعَ أوجب عليه نفقة زوجته بالمعروف ، وقد فسر بأنها حسب حالها وأمثالها . قال تعالى : ﴿ **رزقهن وكسوتهن بالمعروف** ﴾ فتكون نفقته على نفسه أيضاً بالمعروف ، وليس الكفاية . وقال عليه الصلاة والسلام لهند امرأة أبي سفيان : « **خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف** » ولم يقل : « **ما يكفيك** » فقط ، بل زاد كلمة « بالمعروف » . وهذا يدل على أن المراد ما يكفيها حسب المتعارف عليه من كفايتها وكفاية ولدها بالنسبة لحالهما وأمثالهما . فلا يقدر إذاً غناؤه الذي لا بد من توفره حتى تجب عليه النفقة بما يكفي حاجاته الأساسية فحسب ، بل بما يكفي حاجاته الأساسية وبما يكفي حاجاته الأخرى التي يعرف بين الناس أنها من حاجاته ، وذلك لا يقدر بمقدار وإنما يترك للشخص ومستوى المعيشة الذي يعيش عليه . وقد قدر بعض الفقهاء الحاجات التي يعتبر ما زاد عليها غنى بخمسة أشياء هي : المأكل والملبس والمسكن والزواج وما يركبه لقضاء حاجاته البعيدة . غير أن ذلك لم يرد به نص صريح وإنما حسب قياساً على ما كان يعتبر أنه بالمعروف. ولذلك يقدر الغنى بما يفضل عن إشباع حاجات الشخص بالمعروف.

الملكية

الملكية العامة

الملكية العامة هي إذن الشارع للجماعة بالاشتراك في الانتفاع بالعين. والأعيان التي تتحقق فيها الملكية العامة هي الأعيان التي نص الشارع على أنها للجماعة مشتركة بينهم ، ومنع من أن يحوزها الفرد وحده . وهذه تتحقق في ثلاثة أنواع هي :

١ ـ ما هو من مرافق الجماعة بحيث إذا لم يتوفر لبلدة أو جماعة تفرقوا في طلبه .

٢ ـ المعادن التي لا تنقطع .

٣ ـ الأشياء التي تمنع طبيعة تكوينها اختصاص الفرد بحيازتها .

أما ما هو من مرافق الجماعة فكل شيء يعتبر من مرافق

الناس عموماً . وقد بيّن الرسول ﷺ هذه المرافق في الحديث من حيثُ صفتها لا من حيث عددها . فعن أبي خراش عن بعض أصحاب النبي ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : « المسلمونَ شركاءُ في ثلاثٍ : في الماء والكلأ والنار » . ورواه أنس من حديث ابن عباس وزاد فيه «وثمنه حرام». وفي هذا دليل على أن الناس شركة في الماء والكلأ والنار ، وأنَّ الفردَ يمنع من ملكيتها . إلَّا أنَّ الملاحظَ أنَّ الحديثَ ذكرها ثلاثاً وهي أسماء جامدة ولم ترد علة للحديث . فالحديث لم يتضمن علة ، وهذا يوهم أن هذه الأشياء الثلاثة هي التي تكون ملكية عامة ، لا وصفها من حيثُ الاحتياج إليها . ولكن المدقق يجد أنَّ الرسول ﷺ أباح الماء في الطائف وخيبر للأفراد أن يمتلكوه ، وامتلكوه بالفعل لسقي زروعهم وبساتينهم فلو كانت الشركة للماء من حيثُ هو ، لا من حيث صفة الاحتياج إليه ، لما سمح للأفراد أن يمتلكوه . فمن قول الرسول « المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار» ، ومن إباحته ﷺ للأفراد أن يمتلكوا الماءَ ، تستنبط عِلّة الشراكة في الماء والكلأ والنار ، وهي كونها من مرافق الجماعة التي لا تستغني عنها. فيكون الحديث ذكر الثلاث ولكنها معللة لكونها من مرافق الجماعة. وعلى ذلك

فإن هذه العلةَ تـدورُ مع المعلول وجـوداً وعدمـاً . فكل شيء يتحقق فيه كونه من مرافق الجماعة يعتبر ملكاً عاماً سواء أكان الماء والكلأ والنار أم غيرهـا ، أي ما ذكر في الحديث وما لم يذكر . وإذا فقد كونه من مرافق الجماعة ، ولو كان قد ذكر في الحديث كالماء ، فإنه لا يكون ملكاً عاماً بل يكون من الأعيان التي تملك ملكـاً فـردياً . ويُعتبر مـن مـرافق الجمـاعـة كـل شيء إذا لم يتوفر لهذه الجماعة قرية أو مدينة أو دولة ، تفرقت في طلبه : كمنابع المياه وأحراج الاحتطاب ومـراعي الماشيـة وما شابه ذلك .

أما المعادن فهي قسمان : قسم محدود المقدار بكمية لا تعتبر كبيرة بـالنسبة للفـرد ، وقسم غير محـدود المقدار . أمـا القسم المحدود مقداره فإنه من الملكية الفردية ، ويملك ملكاً فردياً ، ويعامل معـاملة الركـاز وفيه الخمس . فعن عمـرو بن شعيب : « أن المزني سأل رسول الله ﷺ عن اللُّقَطَة توجد في الطريق العامر أو قال : المِيثاء (أي طريق مسلوكـة يأتيهـا النّاس) فقال : عُرّفها سنة ، فإن جاء صاحبها وإلا فهي لك . قال : يا رسول الله فما يـوجد في الخـراب العادي قـال : فيه وفي الركاز الخمس » .

وأما القسم غير المحدود مقداره الذي لا يمكن أن ينفد

فإنه ملكية عامة ، ولا يجوز أن يملك فردياً ، لما روي عن أبيض بن حمال أنه استقطع رسول الله ﷺ الملح بمأرب ، فلما ولى قيل : يا رسول الله أتدري ما أقطعته له ؟ إنما أقطعت له المال العِد[1] . قال فرجعه منه » . وفي رواية عن عمرو بن قيس المأربي قال : « استقطعت رسول الله ﷺ : معدن الملح بمأرب فأقطعنيه ، فقيل يا رسول الله إنه بمنزلة الماءِ العدِّ - يعني أنه لا ينقطع - فقال رسول الله ﷺ : فلا ، إذاً » :(والماء العد الذي لا ينقطع . شبه الملح بالماء العد لعدم انقطاعه) . . فهذا الحديث يدل على أن الرسول ﷺ أقطع ملح الجبل لأبيض بن حمال مما يدل على أنه يجوز إقطاع معدن الملح ، فلما علم أنه من المعدن الدائم الذي لا ينقطع رجع عن إقطاعه وأرجعه ومنع ملكية الفرد له ، لأنه ملكية الجماعة . وليس المراد هنا الملح ، وإنما المراد المعدن بدليل أنه منعه لمّا علم أنه لا ينقطع ، مع أنه يعلم أنه ملح وأقطعه أول الأمر ، فالمنع حصل لكونه معدناً لا ينقطع . قال أبو عبيد : « وأما إقطاعه ﷺ أبيض بن حمال المأربي الملح الذي بمأرب ثم ارتجاعه منه ، فإنما أقطعه وهو عنده

---

(١) العِدّ : الكثرة في الشيء .

أرض موات يحييها أبيض ويعمرها ، فلما تبين للنبي ﷺ أنه عد ـ وهو الذي له مادة لا تنقطع مثل ماء العيون والآبار ـ ارتجعه منه لأنّ سنة رسول الله ﷺ في الكلأ والنار والماء أن الناس جميعاً فيه شركاء فكره أن يجعله لرجل يحوزه دون الناس » . ولما كان الملح من المعادن فإن إرجاع الرسول عن إقطاعه لأبيض يعتبر علة لعدم ملكية الفرد ، وذلك لكونه معدناً لا ينقطع وليس لكونه ملحاً لا ينقطع . ومن هذا الحديث يتبين أن علة المنع في عدم إقطاع معدن الملح كونه عداً ، أي لا ينقطع . ويتبين من رواية عمرو بن قيس أن الملح هنا معدن حيث قال « معدن الملح » . ويتبين من استقراء كلام الفقهاء أنهم جعلوا الملح من المعادن ، فيكون الحديث متعلقاً بالمعادن ، لا بالملح خاصة .

وأما ما روي من أن الرسول ﷺ أقطع لبلال بن الحارث معادن القبلية ، وما روي عن أبي عكرمة أنه قال : « أقطع رسول الله ﷺ بلالاً أرض كذا من مكان كذا وما فيها من جبل ومعدن » فإنه لا يعارض حديث أبيض ، بل يحمل على أن هذه المعادن التي أقطعها الرسولُ لبلال كانت محدودةً فجاز إقطاعها ، كما أقطع الرسولُ أبيضَ معدن الملح أولاً . ولا يصح أن يحمل على إقطاع المعادن مطلقاً ، لأنه

حينئذ يتعارض مع إرجاع الرسول المعدن الذي أقطعه حين تبين له أنه عدٌّ لا ينقطع . فيتعين حمل المعادن التي أقطعها الرسول على كونها محدودة تنقطع وتنفد .

وهذا الحكم ، وهو كون المعدن الذي لا ينقطع ملكاً عاماً ، يشمل المعادن كلها سواء المعادن الظاهرة التي يوصل إليها من غير مؤونة كالملح والكحل والياقوت وما شابهها ، أو المعادن الباطنة التي لا يوصل إليها إلا بالعمل والمؤونة كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص وما شاكلها . وسواء أكانت معادن جامدة كالبلور أو سائلة كالنفط ، فإنها كلها تدخل تحت الحديث .

أما الأشياءُ التي طبيعةُ تكوينها تمنعُ اختصاص الفردِ بحيازتها ، فهي الأعيان التي تشتمل على المنافع العامة . وهي وإن كانت تدخل في القسم الأول لأنها من مرافق الجماعة، ولكنها تختلف عن القسم الأول من حيثُ طبيعتها إذ لا يتأتى فيها أنْ يملكها الفردُ ، بخلاف القسم الأول فإنه يتأتى أن يملكه الفرد . فعين الماء يمكن أن يملكها الفرد ، ولكنه يمنع من ملكيتها إذا كانت الجماعة لا تستغني عنها ، بخلاف الطريق فإنه لا يمكن أن يملكها الفرد . ولهذا فإن هذا القسم وإن كان دليله انطباق العلة الشرعية عليه ،

وهي كونه من مرافق الجماعة ، فإن حقيقة واقعه تدل على أنه ملكية عامة . وهذا يشمل الطرق والأنهار والبحار والبحيرات والأقنية العامة والخلجان والمضايق ونحوها ، كما يشمل المساجد ومدارس الدولة ومستشفياتها والملاعب والملاجىء ونحوها .

ملكية الدولة

هناك أموال لا تدخل في الملكية العامة بل هي داخلة في الملكية الفردية لأنها أعيان تقبل الملك الفردي كالأرض والأشياء المنقولة، فاذا تعلق فيها حق لعامة المسلمين خرجت من الملكية الفردية ، وبما أنها في الأصل لا تدخل في الملكية العامة ، فتعتبر حينئذ ملكاً للدولة، لأن ما كان الحق فيه لعامة المسلمين فالتدبير فيه للخليفة . ومعنى تدبيره هذا هو أنْ يكون له سلطان عليه يتصرف فيه ، وهذه هي الملكية ، ومعنى الملكية أن يكون للفرد سلطان على ما يملك . وعلى ذلك فكل مال مصرفه موقوف على رأي الخليفة واجتهاده يعتبر ملكاً للدولة . وقد جعل الشارع أموالاً معينة ملكاً للدولة ، وترك للخليفة أن يصرفها حسب رأيه واجتهاده ، مثل الفيء والخراج والجزية وما شابهها لأن الشرع لم يعين الجهة التي تصرف فيها . أما إذا عين الشرع الجهة التي تصرف فيها ولم يتركها

لرأي الخليفة واجتهاده فلا تكون ملكاً للدولة وإنما تكون ملكاً للجهة التي عينها الشرع . ولذلك لا تعتبر الزكاة ملكاً للدولة ، بل هي ملك للأصناف الثمانيـة الذين عينهم الشـرع ، وبيت المال إنما هو محل إحرازها من أجل صرفها على جهاتها .

وإنـه وإن كانت الـدولة هي التي تقـوم بتدبيـر الملكيـة العامة وتقوم بتدبير ملكية الدولة إلا أن هنالك فرقاً بينهما، وهو أنَّ ما كان داخلاً في الملكية العامة فلا يجوز للدولة أن تعطي أصله لأحدٍ ، وإن كان لها أن تبيح للناس أن يأخذوا منه بنـاء على تدبير يمكنهم جميعاً من الانتفاع به، بخلاف ما كان داخلاً في ملكية الدولـة فإن للدولـة أن تعطيـه كله لأفراد معينين ولا تعطي الآخرين ، ولها أن تمنعه عن الأفراد ، إذا رأت في ذلك رعـاية لشؤونهم من نـاحية أخـرى . فالمـاء والملح والمراعي وساحات البلدة لا يجوز أن تعطيهـا لأفرادٍ مـطلقاً ، وإن كـان يجوزُ للجميع الانتفـاع بها بحيث يكـون النفع بهـا عامـاً دون تخصيص أحد . والخراج يجوز أن تتصرف به في ما ترى أنه مصلحة للرعية : فلهـا أن لا تعطي أحـداً منه شيئـاً ، ولها أن تنفقه على الزراع دون غيرهم لمعالجة شؤون الزراعـة ، ولها أن تنفقه على شراء السلاح ، وغير ذلك من وجوه التصرف .

التـأميم ليس من الملكية العـامـة
ولا من ملكيـة الدولة

التأميمُ هو من ترقيعاتِ النظام الرأسمالي ، وهو تحويل الملكية الفردية إلى ملكية الدولة إذا رأت أنَّ هناك مصلحة عامة تقتضي ملكية هذا المال المملوك فردياً . وليست الدولة مجبرة على التأميم بل هي مخيرة إن شاءت أممت وإن شاءت تركت المال بدون تأميم. فينظر إلى واقع المال فإن كان في المال حق لعامة المسلمين كان ملكاً للدولة يجب أن تملكه، وإن لم يكن فيه حق لعامة المسلمين كان ملكاً للأفراد فلا يصح أن تملكه الدولة . وإن كان المال من مرافق الجماعـة أو من المعادن أو كان من طبيعته أن لا يملك فردياً اعتُبر ملكاً عاماً طبيعياً ، ولا تستطيع الدولة إبقاءه ملكاً فردياً . وإن لم يكن هـذا المال من نوع الملكية العامة يُعدّ ملكاً فردياً ولا تستطيع الدولة أن تؤممه ولا أن تملكه جبراً عن صاحبه مطلقاً ، إلا إذا رضي صاحبه أن يبيعه لأي فرد ، فتشتريه كما يشتريه سائـر الأفراد . ولهـذا لا تستطيع الدولة أن تمتلك ملك الأفـراد جبراً بحجـة المصلحة العامة كلما بدا لها ذلك ولو دفعت الثمن ، لأن أملاك الأفـراد محتـرمة ومصـونـة لا يجـوز أن يتعـدى أحـد عليهـا حتى ولا

الدولة ، ويعتبر التعدي عليها مظلمة يشتكى على الحاكم إذا فعلها إلى محكمة المظالم لترفعها، إذ ليس للخليفة أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف . وكذلك لا تستطيع الدولة أن تبقي مالاً مما هو داخل في الملكية العامة أو ملكية الدولة في يد فرد بحجة المصلحة ، لأن المصلحة في هذه الأموال قد قدرها الشرع في بيانه ما هي الملكية العامة وما هي ملكية الدولة وما هي الملكية الفردية ؟

وبذلك يظهر أن التأميم ليس من الملكية العامة ، ولا من ملكية الدولة ، ولا هو من الأحكام الشرعية ، بل هو من ترقيعات النظام الرأسمالي .

الحمى في المنافع العامة

لجميع الناس حق الانتفاع بالمنافع العامة على الوجه الذي وجدت من أجله ، ولا يجوز استعمالها إلا بما وجدت من أجله . فلا يجوز الانتفاع بالطريق للوقوف بقصد الاستراحة أو الوقوف لإجراء معاملات البيع والشراء أو لغير ذلك مما لم توجد الطريق لأجله . لأن الطريق وجدت للاستطراق ، إلا أن يكون استعمالها يسيراً بحيث لا يؤثر على الاستطراق . ويقدر

ذلـك بـالقـدر الـذي لا يحصـل فيـه الإضـرار والتضييق على المارة . وكذلك لا يجوز استعمال الأنهار إلا بمـا وجدت من أجله ، فإن وُجِدَ النهـرُ للسقي كالنهـرِ الصغيرِ ، فـلا يستعمل للملاحة ، وإن وجد للاثنين كالنيل ودجلة والفـرات فيستعمل لهما .

وكذلك ليس لأحد أن يختص بحمى شيء مما هـو من المنافع العامة كالمراعي والمساجد والبحار . قال عليه الصلاة والسـلام : « لاحمى إلا لله ولرسـوله » . وأصـل الحمى عند العرب أن الرئيس منهم كان إذا نزل مكاناً مخصباً استعوى كلباً على مرتفع عال ، ثم اقتطع لنفسه من أرض ذلك المكان إلى المدى الذي وصل إليه صوت الكلب من كل جانب ، وجعله حمى له لا يرعى فيه غيره . أما ما بقي من الأرض فيرعى فيه مـع الآخـرين . والحمى هـو المكـان المحمي وهـو خـلاف المباح . ولمّا جاء الإسلامُ منع الأفراد أن يحموا أي شيء من الأشياء العامة حتى لا يصبح لهم وحدهم دون غيرهم . ومعنى الحديث أنه ليس لأحد أن يحمي ما هو لعموم المسلمين، إلا الله ورسوله، فإن لهما أن يحميا أي شيء يرياه. وقد فعل رسول الله (ص) ذلـك فحمى بعض الأمكنـة . عن ابن عمـر « أنَّ

النبيَّ ﷺ حمى النقيع للخيل ، خيل المسلمين » أي أن الرسولَ ﷺ حمى مكاناً يقال له النقيع وهو موضع يَستنقع فيه الماء فيكثر فيه الخصب وكان على بعد عشرين فرسخاً من المدينة . وقد منع الناس من الإحياء في ذلك الموات ليتوفر فيه الكلأ وترعاه مواش مخصوصة ويمنع غيرها . والمراد هنا أنه حمى ذلك المكان للخيل الغازية في سبيل الله . وقد كان خلفاء النبي من بعده يحمون بعض الأمكنة فإن عمر وعثمان حميا بعض الأموالِ العامة ، واشتهر ذلك في الصحابة فلم ينكر الأمر عليهما منكر . والحمى المنهي عنه في الحديث يشتمل أمرين : الأول الأرض الميتة التي لكل واحد من الناس أن يحييها ويأخذ منها ، والثاني أن تُحمى الأشياء التي جعل رسول الله ﷺ الناس فيها شركاء ، مثل الماء والكلأ والنار فلا يجوز لأحد أن يختص نفسه بقناة الماء فيسقي زرعه ثم يمنعها عن غيره حتى لا يسقي زرعه . عن هشام عن الحسن : قالا : قال رسول الله ﷺ « من منع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ منعه الله فضله يوم القيامة » . وبذلك يتبين أنه يجوز للدولة أن تحمي من الأرض الموات وما هو داخل في الملكية العامة ، لأية مصلحة تراها من مصالح المسلمين ، شرط أن يكون ذلك على وجهٍ لا يلحقُ الضررَ بأحد .

بيت المال

بيتُ المال هو الجهة التي تختصّ بكل ما يرد إلى الدولة ، أو يخرج منها مما يستحِقُّهُ المسلمون من مال . فكلّ مال ، أرضاً كان أو بناءً ، أو معدناً ، أو نقداً ، أو عروضاً ، استحقَّهُ المسلمون وفق الأحكام الشرعية ، ولم يتعيَّن شخصُ مالكه ، فهو لبيت مال المسلمين ، سواء أدخل في حِرْزِه أم لم يدخل . لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان . وكل مال وَجَبَ صرفُه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال سواء صرف بالفعل أم لم يصرف . لأن ما صار إلى ولاة المسلمين وعمالهم أو خرج من أيديهم فحكم بيت المال جار عليه في دخوله وخروجه . ويُطلقُ بيتُ المال أيضاً على المكان الذي توضع فيه الواردات التي تأتي عنها الأموال وتصرف منه واردات الدولة . وقد تعيّن لبيت المال جهة ، أي من حيث المصدر ، بعد نزول الآية الكريمة : ﴿ يَسْئَلُونَكَ عَنِ

ٱلْأَنفَالِۖ[1] قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْۖ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[2] . وهذه الآية نزلت بعد معركة بدر ، فتكون غنائم بدر هي الأموال التي بَيَّنَ الله تعالى حكم توزيعها ، وجعلها مستحقَّةً للمسلمين ، وأعطى الرسول ﷺ صلاحية التصرف فيها وفق ما يراه في مصلحة المسلمين ، فكانت حقاً لبيت المال يتصرف بها وليُّ أمرهم بما يراه محققاً لمصلحتهم .

أما بيت المالُ بمعنى المكان فلم يكن موجوداً في زمن النبي ﷺ لأنه كان يوزع الأموال التي ترد على المسلمين فلا يبقى منها شيء ، وهي لم تكن بعد كثيرة . عن الحسن بن محمد : « أنّ رسول الله ﷺ لم يكن فوراً يُقيلُ مالاً عنده ولا يُبيِّته » فإنْ جاءَهُ غدوةً لم ينتصف النهار حتى يقسّمه ، وإن جاءَهُ عشيّة لم يبيّته . لذا لم يكن هناك مقتضٍ في المال يحتاج إلى مكان . وقد أنشأ أبو بكر (رض) نواةً لبيت المال في السنة الثانية من توليه الخلافة ، حيث خصص مكاناً في داره لما يرد إلى المدينة من مال ، وكان ينفق جميع ما فيه على المسلمين ومصالحهم .

---

(١) الأنفال : الغنائم .

(٢) الأنفال : ١ .

ولما كثرت الفتوحات أيام عمر (رض)، وانهالت على المدينة الأموال ، خَصَّصَ لها عمر (رض) بيتاً ، وأقام لها الدواوين ، وعيَّن الكتّاب ، وفرض منها الأعطيات ، وجنّد الجند . وكان يضع ما يرده من أخماس الغنائم في المسجد ، ويُقَسِّمُها من دون تأخير. وبذلك يكون بيت المال الذي أنشأه عمر (رض) أول بيت جرى تنظيمه لجمع الأموال مما يستحقه المسلمون .

واردات بيت المال

واردات بيت المال الدائمة هي الفيء كله ، والجزية ، والخراج ، وخمس الركاز ، والزكاة ، وريع الأملاك الخاصة بالدولة . إلا أن الزكاة وخمس الركاز توضع في حرز خاص بها من بيت المال ، ولا تصرف إلا للأصناف الثمانية الذين ذكروا في القرآن ، ولا يجوز أن يصرف منها شيء لغير الاصناف الثمانية ، سواء أكان من شؤون الدولة أو من شؤون الأمة . إلا أنه يجوز للإمام صرفها على رأيه واجتهاده لمن يشاء من الأصناف الثمانية . فله أن يعطيها لصنفٍ منهم أو أكثر ، وله أن يعطيها لهم جميعاً. أما باقي الأموال التي تُعَدُّ من حقوق بيت المال فهي الأموال الأخرى . وتوضع في بيت المال مع بعضها وينفق منها على شؤون الدولة والأمة وعلى الأصناف الثمانية

وعلى كل شيء تراه الدولة . فإن وَفَتْ هذه الأموال بحاجاتِ الرعيَّةِ كان به ، وإلا فإن الدولةَ تفرضُ ضرائبَ على المسلمين لتقوم بقضاءٍ ما يطلب منها من رعاية الشؤون . أما كيفية فرض هذه الضرائب فإنها تكون على حسب ما فرضه الشرع على المسلمين . فإنَّ ما كان فرضاً على المسلمين القيام به من الأعمال واحتاج إلى نفقات حتى تقوم به الدولة ، فإن للدولةِ أن تفرض على المسلمين ضرائب لتقوم بأعبائه ، وما لم يكن واجباً على المسلمين كسداد دين الميت ، فإنه لا يجوز للدولة أن تفرض ضرائب للقيام به ، فإن كان لديها في بيت المال مال قامت به وإلا فيسقط القيام به عن الدولة . وعلى هذا فللدولة أن تحصّل الضرائب في هذه الحال وعليها أن تسير على الوجه التالي :

١ ـ لسد النفقات الواجبة على بيت المال للفقراء والمساكين وابن السبيل وللقيام بفرض الجهاد .

٢ ـ لسد النفقات الواجبة على بيت المال على سبيل البدل كنفقات الموظفين وأرزاق الجند وما شاكل ذلك .

٣ ـ لسد النفقات الواجبة على بيت المال على وجه المصلحة والإنفاق بدون بدل كإنشاء الطرقات واستخراج المياه

وبناء المساجد والمدارس والمستشفيات وغير ذلـك من الأمور التي يعتبر إيجادها من الضروريات وينال الأمة ضررٌ من عـدم وجودها .

٤ ـ لسـدِّ النفقات الـواجبة على بيت المـال على وجـه الضرورة كحادث طرأ على المسلمين من مجاعة أو طوفـان أو زلزال أو هجوم عدو أو ما شاكل ذلك .

٥ ـ أن تفرض ضرائب لتسديد ديـون اقترضتهـا الدولـة للقيام بما هو واجب على كافة المسلمين من كل ما هو داخل في أية حالة من الحالات الأربـع ، أو ما تفـرَّعَ عنها ، أو أيـةِ حالةٍ أوجبها الشرع على المسلمين .

ومن الـواردات التي توضـع في بيت المـال وتنفق على مصالح الرعية ما يأخـذه العاشـر من الحربيين والمعـاهدين ، والأمـوال الناتجـة مما هـو من الملكيـة العـامـة أو من ملكيـة الـدولة ، والأمـوال الموروثـة عمن لا وارث له . وإذا فضلت حقوق بيت المال على مصرفها بأن زادت الأموال التي في بيت المال عن النفقات المطلوبة منه ينظر ، فإن كان الزائد آتياً من الفيء صرف للناس في أعطيات ، وإن كان الزائد من الجزية والخراج أُبقي لما ينـوب المسلمين من حوادث ، لأن الحكم

الشرعي أن تفرض الجزية عن يَدٍ[1] وأن يفرض الخراج على الأرض بقدر احتمالها ، وإن كان الزائدُ من الزكاة والركاز حفظ في بيت المال حتى يوجد من الأصناف الثمانية من يُصرف له فيُصرف له حينئذ، وإن كان الزائدُ مما هو مفروض على المسلمين حُطَّ عنهم وأُعفوا من دفعه .

نفقات بيت المال

وضعت نفقات بيت المال على ست قواعد :

١ ـ فإن كان مالُ الزكاةِ موجوداً كان صرفه للأصناف الثمانية مستحقاً ، وعدم وجود مال الزكاة مسقط لاستحقاقه ، أي إن لم يكن مال الزكاة موجوداً في بيت المال فلا يصرف لأي واحد من الأصناف الثمانية ، ولا يستدان على الزكاة حتى تتم جبايتها .

٢ ـ الإنفاق على الفقراء والمساكين وابن السبيل ، والإنفاق على الجهاد . حق الإنفاق على هذه الأمور يعتبر من الحقوق اللازمة مع الوجود والعدم ، أي سواء أكان المال موجوداً في بيت المال أم لم يكن . فإن كان المال موجوداً

(١) عن يَدٍ : نقداً لا نسيئة ، أي غير مؤجلة .

وجب صرفه في الحال ، وإن لم يكن موجوداً وخشيت الدولة مفسدة من تأخير الصرف على الفقراء والمساكين وعلى الجهاد اقترضت المال لصرفه في الحال حتى تجمعه من المسلمين ثم تسدده، وإن لم تخش مفسدة يؤخر يجمع المال ثم حتى يعطى لمستحقيه .

٣ ـ أن يكون المالُ مستحقاً لأشخاص أدوا خدمةً فاستحقوا بدل خدماتهم مالاً، وذلك كأرزاق الجند ورواتب الموظفين والقضاة والمعلمين وما شاكل ذلك . فاستحقاق الصرف لهذه الأمور من الحقوق اللازمة ، وعلى الدولة أن تقترضه لصرفه في الحال حتى تجمعه من المسلمين ثم تسدده .

٤ ـ الأمور التي يعتبر إيجادها ضرورة من الضرورات وينال الأمة ضرر من عدم وجودها ، كشق الطرقات وإيصال المياه وبناء المدارس والمساجد والمستشفيات وما شاكل ذلك . فإن وجد مال في بيت المال وجب صرفه لهذه الأشياء ، وإن لم يوجد انتقل وجوبه على الأمة فيجمع منه قدر الكفاية لسد النفقات اللازمة ثم يجري الصرف عليها .

٥ ـ الأشياء الثانوية أي الأشياء التي لا ينال الأمة ضرر

من عدم وجودها وذلك كفتح طريق ثانية أقرب مسافة مع وجود غيرها أبعد مسافة ، أو فتح مدرسة مع وجود غيرها يمكن الاكتفاء بها ، أو ما شاكل ذلك . فإن وجد مال في بيت المال وجب صرفه لهذه الأشياء وإن لم يوجد سقط وجوبه عن بيت المال .

٦ ـ الأحداثُ التي تطرأ على المسلمين كالمجاعةِ أو الطوفان أو الزلزال أو هجوم عدو . يجب صرف المال على هذه الأمور في الحال ، وإن كان المال غير موجود فيجب أن يجمع من المسلمين في الحال ، وإن خيف الضرر من تأخير الصرف إلى الانتهاء من الجمع وجب على الدولة أن تقترض المالَ اللازمَ وتصرفه في الحال على وجه استحقاقه ثم تسدد هذا الدين مما تجمعه من المسلمين .

موازنة الدولة

الدولُ الديمقراطية تضعُ موازنةً عامةً للدولةِ كل سنة . وواقع الموازنة للدولة الديمقراطية هو أن الموازنة تصدر في قانون اسمه قانون الموازنة العامة لسنة كذا ، يصدقه البرلمان ويسنه قانوناً بعد مناقشته . وهذه المناقشة تشمل فصول الموازنة فصلاً فصلاً والمبالغ التي يتضمنها كل فصل . ويعتبر

كل فصل كلاً لا يتجزأ يجري التصويت عليه ككل لا على كل جزء منه على حدة فيقبل جملة أو يرفض جملة، وللبرلمان أن يناقش كل جزء من أجزائه، وكل مبلغ من المبالغ التي يشتمل عليها . وقانون الموازنة يكون مؤلفاً من بضع مواد . فتوضع مادة لتبين المبلغ الذي يرصد لنفقات الدولة خلال السنة المالية التي وضعت لها الموازنة. وتوضع مادة لتبين المبلغ الذي تخمن إيرادات الدولة به خلال السنة المالية التي وضعت لها الموازنة. وتوضع مواد لرصد مصروفات لبعض المؤسسات كما توضع مواد لتخمين واردات بعض المؤسسات . وتوضع مواد لإعطاء وزير المالية بعض الصلاحيات . وتوضع في كل مادة إشارة إلى جدول يتضمن أبواب الموازنة، لما تتضمنه المادة سواء أكانت للواردات أو المصروفات ، ثم توضع في كل جدول مفرداته ، أي الفصول التي يتضمنها الباب ، ثم يوضع في كل فصل المبالغ الإجمالية لمفردات الفصل جميعها . وعلى هذا الأساس توضع الموازنة كل سنة مع بعض اختلافات فرعية في بعض السنين حسب الوقائع المختلفة ، أو مع بعض اختلافات فرعية بين الدول حسب الوقائع المختلفة .

أما الدولة الإسلامية فلا توضع لها موازنة سنوية

يحتاج الأمر سنوياً إلى سن قانون بها . ولا تعرض على مجلس الشورى ، ولا يؤخذ فيها رأي منه . وذلك لأن الموازنة في النظام الديمقراطي تصدر بقانون لسنةٍ واحدَةٍ . والقانون يسنهُ البرلمانُ، ولذلك يحتاج الأمر إلى عرضها على مجلس البرلمان . وهذا كله لا تحتاج إليه الدولة الإسلامية لأن واردات بيت المال تحصّل بحسب الأحكام الشرعية المنصوص عليها ، وتصرف بحسب أحكام شرعية منصوص عليها . وهي كلها أحكام شرعية لها صفة الديمومة . فلا مجال للرأي في أبواب الواردات ، ولا في أبواب النفقات مطلقاً ، وإنما هي أبواب دائمة قررتها أحكام شرعية دائمة . هذا من ناحية أبواب الموازنة . أما من ناحية فصول الموازنة، والمبالغ التي يتضمنها كل فصل ، والأمور التي تخصص لها هذه المبالغ في كل فصل فإن ذلك كله موكول لرأي الخليفة واجتهاده لأنه من رعاية الشؤون التي تركها الشرع للخليفة يقرر فيها ما يراه ، وأمره واجب التنفيذ .

وعلى هذا لا يوجد أي مجال في الإسلام لوضع موازنة سنوية للدولة كما هي الحال في النظام الديمقراطي ، لا بالنسبة لأبوابها ولا لفصولها ولا لمفردات الفصول ، ولا بالنسبة للمبالغ التي تحتاجها تلك المفردات أو الفصول . ومن هنا لا

توضع موازنة سنوية للدولة الإسلامية ، وإنما لها موازنة دائمة حدَّدَ الشرعُ أبوابها بالنسبة للواردات والنفقات ، وجعل للخليفة أمر تقرير الفصول ومفرداتها ، والمبالغ اللازمة لها ، حينما تدعو المصلحة دون نظر إلى مدة معينة .

الزكاة

يعتبر مال الزكاة أحد أنواع الأموال التي توضع في بيت المال ، ولكنها تختلف عن باقي الأنواع من الأموال من ناحية جبايتها ، ومن ناحية المقدار الذي يجبى ، ومن ناحية إنفاقها . فهي من حيث الجباية لا تجبى إلا من أموال المسلمين ولا تجبى من غيرهم . وهي ليست ضريبة عامة ، وإنما هي عبادة من العبادات ، وتعتبر ركناً من أركان الإسلام . وهي مع كونها مالاً فإن دفعها يحقق قيمة روحية كالصلاة والصيام والحج . وأداؤها فرض عين على المسلم . ولا تعتبر جبايتها مسايرة لاحتياجات الدولة وحسب مصلحة الجماعة كباقي الأموال التي تجبى من الأمة ، بل هي نوع خاص من المال يجب أن يدفع لبيت المال ، سواء أكانت هناك حاجة أم لم تكن ، ولا تسقط عن المسلم متى وجبت في ماله . وتجب على المسلم المالك للنصاب فاضلاً عن ديونه وحاجته . ولا

تجب على غير المسلم . وتجب على الصبي والمجنون لما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال : « من ولي يتيماً فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة » أي لا يتركه حتى يذهب ماله كله من دفع الزكاة عليه . والزكاة تجبُ على المال المملوك للشخص ، فهي عبادة مالية لا عبادة جسدية .

وأما من حيثُ المقدار الذي يجبى فإنه مقدار معين لا يزيد ولا ينقص ، وقدر بربع العشر في الذهب والفضة وعروض التجارة . ويؤخذ من مقدار معين من المال هو النصاب فما فوقه . وقدر النصاب مئتا درهم فضة وعشرون مثقالاً من الذهب . والمثقال من الذهب يساوي ديناراً شرعياً ووزنه عشرون قيراطاً . فإذا نقص المقدار عن النصاب فلا يؤخذ منه شيء . وأما الركاز ففيه الخمس . وأما الحبوب كالقمح ونحوه ، والمواشي كالإبل والبقر والغنم ، فقد بين الفقهاء مقدار نصابها وما يؤخذ منها مفصلاً .

هذا وإن مصارف الزكاة ووجوه إنفاقها محددة بحد معروف فلا تصرف إلا للأصناف الثمانية الذين ذكرهم الله في القرآن الكريم في سورة التوبة ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ

﴿ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[1]. أما الفقراء فهم الذين قد تكون لديهم واردات وقد يملكون أموالاً ولكن نفقاتهم أكثر مما يحصّلون أو يملكون . والمساكين هم الذين لا يملكون أموالاً وليست لهم واردات . قال تعالى ﴿ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴾[2] . والعاملون عليها هم الذين يعملون بجبايتها وتوزيعها . والمؤلفة قلوبهم هم الذين ترى الدولة أن في إعطائهم من الزكاة مصلحة في تثبيتهم على الإسلام . وفي الرقاب وهم الأرقاء يعطون من مال الزكاة ليعتقوا ، وهذا الصنف غير موجود الآن إلا نادراً . والغارمون هم المدينون العاجزون عن سداد ديونهم . وفي سبيل الله أي الجهاد . وما ذكرت ﴿ في سبيل الله ﴾ مع الإنفاق في القرآن إلا وكان معناها الجهاد . وابن السبيل هو المسافر المنقطع . وما عدا هؤلاء الثمانية لا يجوز أن تصرف لهم الزكاة . وكذلك لا يجوز أن تصرف في شؤون الدولة الاقتصادية . وإذا لم يوجد أحد من الأصناف الثمانية لا تصرف الزكاة في باب آخر ، وتحفظ في بيت المال لتصرف ـ عند الحاجة إلى صرفها ـ في وجوهها الثمانية .

---

(١) التوبة : ٦٠.

(٢) البلد: ١٦.

وتدفع الزكاة للإمام أو نائبه لقول الله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾[1] . ولا تعطى الزكاة إلا للمسلمين ، ولا تعطى لغير المسلمين لأنَّ النبيَّ ﷺ قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن « فأعلمهم أن الله افترضَ عليهم صدقةً في أموالهم تؤخذُ من أغنيائهم وتُردُّ على فقرائهم » فخصهم بصرفها على فقراء المسلمين لما خصهم بوجوبها على أغنيائهم . إلاّ أنه يجوز إعطاء الكافر وغير المسلم صدقة التطوع مطلقاً . قال تعالى : ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾[2] ، ولم يكن الأسير يومئذ إلا كافراً .

الجزية

الجزيةُ حقٌّ أوصل الله سبحانه وتعالى المسلمين إليها من الكفار خضوعاً منهم لحكم الإسلام . وهي مالٌ عامٌّ يُصْرَفُ على مصالحِ الرعية كلها . وتستحق بحلول الحول ولا تستحق قبله ، وهي ثابتةٌ بنصِّ القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[3] ، وثابتة بتقرير

(١) التوبة: ١٠٣.

(٢) الدهر: ٨.

(٣) التوبة : ٣٠.

الرسول ﷺ : «كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه ، ومن لا ضُرِبَتْ عليه الجزية في أنْ لا تؤكل له ذبيحة ولا تنكح له امرأة» .

وتؤخذُ الجزية من الكفار ما داموا باقين على الكفر فإذا أسلموا سقطت عنهم . وتوضع الجزية على الرؤوس لا على الأموال ، فتؤخذ عن كل شخص من الكفار لا على ماله . والجزية مشتقة من الجزاء ، فهي تؤخذ منهم جزاء على كفرهم ، ولذلك لا تسقط إلا إذا أسلموا . فلا تسقط عنهم إذا اشتركوا في القتال لأنها ليست جزاء حمايتهم . ولا تؤخذ إلا من القادرِ على دفعها لقوله تعالى ﴿ عن يد ﴾ أي عن مقدرة ، فلا تؤخذ من العاجز . ولا تؤخذ إلا على الرجال ، فلا تجب على امرأة ولا على صبي ، ولا على مجنون ، حتى لو جاءت امرأة لتعيش في دار الإسلام على أن تدفع الجزية مقابل إقامتها ، تقبل في دار الإسلام ويسمح لها بالإقامة ولا تؤخذ منها جزية .

ولا يقدر مقدار مخصوص للجزية بل هي متروكة لرأي الإمام واجتهاده على شرط ألا تكون أكثر مما يطيق الذي تستحق عليه الجزية . عن أبي نجيح قال : قلت لمجاهد ما شأن أهل الشام عليهم أربعة دنانير، وأهل اليمن عليهم دينار؟

قال : جعل ذلـك من قبيل اليسـار » . وإذا استحقت الجزيـة على قادر وأُعْسِرَ قبل دفعها تبقى دينـاً عليه ، ويعـامل معـاملة المدين المعسر فينظر إلى ميسرة .

الخراج

الخراجُ هو حقٌّ أوصلَ الله المسلمين إليه من الكفـار . وهو حق يوضع على رقبة الأرض التي غنمت من الكفار حرباً أو صلحاً . والخراج في لغة العرب الكراء والغلة . **ومنه** قول النبي ﷺ : « لا يجتمع خراج وعشـر في أرض مسلم » . وكل أرض أُخِذَتْ من الكفار عنوةً بعـد إعلان الحـرب عليهم تعتبـر أرضاً خـراجية . وإذا أسلمـوا بعد الفتـح تبقى أرضهم خـراجية . فقـد روي عن الزهـري قال : « قضى رسـول الله ﷺ فيمن أسلم من أهل البحرين أنه قد أحرز دمه وماله إلا أرضه فإنها فيء للمسلمين لأنهم لم يسلموا وهم ممتنعون » أي وهم في منعة من المسلمين .

أما قدر الخـراج الذي يضـرب على الأرض فيعتبر بمـا تحتمله الأرض . إن الخليفة عمر (رض) حين وضع الخراج راعى مـا تحتمله الأرض من غير حيف بمـالـك ولا إجحـاف

بزارع . فقد ضرب على بعض النواحي على كل جريب[1] من الأرض قفيزاً[2] ودرهماً ، وضرب على ناحية أخرى غيرها غير هذا القدر . وعمل في نواحي الشام غير هذا ، فعلم أنه راعى في كل أرض ما تحتمله . فإذا تقرر الخراج بما احتملته الأرض فعلى الإمام أن يحصله على الوجه الذي وضعه عليها ، فإن وضع الخراج على مساحة الأرض سنوياً حصل الخراج عند نهاية السنة الهلالية لأنها السنة المعتبرة شرعاً، وإن جعل الخراج على مساحة الزرع حصل الخراج كل سنة عند نهاية السنة الشمسية لأنها السنة التي تكون عليها الأمطار ويزرع الزرع، وإن وضعه مقاسمة أي قدر نسبة معينة مما تنتجه عادة حصل الخراج عند كمال الزرع وتصفيته .

وللإمام أن يقدر الخراج مراعياً أصلح الأمور في هذه الأوجه الثلاثة : إما على مساحة الأرض أو مساحة الزرع أو تقدير مقدار الناتج . وإذا حصلت تحسينات في الأرض فنتج عن هذه التحسينات زيادة في الإنتاج ، أو طرأ على الأرض عوامل أنْقَصَتِ الإنتاج ينظر ، فإن كانت هذه الزيادة من فعل

---

(١) جريب : مكيال وهو أربعة أقفزة . والجريب من الأرض مبذر هذا المكيال .

(٢) قفيز : مكيال وهو يساوي خمسة وأربعين رطلاً ومن الأرض مائة وأربع وأربعون ذراعاً .

الزراع كأن حفروا بئراً أو أوصلوا قناة ماء لا يزاد عليهم شيء ، وإن كان النقص بفعلهم كهدمهم القناة أو إهمالهم البئر لا ينقص عنهم شيء ويؤمرون بإصلاح ما خربوه . وإن كانت الزيادة أو النقص من الدولة كأن حفرت لهم هي بئراً أو أهملت إصلاح الآبار والقنوات فإن لها أن تزيد الخراج في حالة زيادة الإنتاج ، وعليها أن تنقصه في حالة نقصان الإنتاج . أما إن حصلت الزيادة والنقص بعوامل طبيعية كأن اقتلعت الزوابع الأشجار أو جرف السيل الأقنية ، فإنه يوضع على الأرض قدر ما تحتمل حتى لا يظلم أهلها . ونسبة مقدار الخراج تقدر لمدة معلومة ولا تقدر بصورة دائمة ، وتتغير هذه النسبة عند انتهاء المدة بما تحتمله الأرض عند التقدير للمدة الجديدة .

الضرائب

إن الموارد التي حددها الشرع لبيت المال كافية لإدارة شؤون الرعية ورعاية مصالحهم ، ولا يحتاج الأمر إلى فرض ضرائب مباشرة أو غير مباشرة . ولكنَّ الشرعَ مع ذلك احتاط فجعل حاجات الأمة قسمين اثنين : منها حاجات فرضها على بيت المال أي على الموارد الدائمة لبيت المال ، ومنها حاجات فرضها على كافة المسلمين وجعل للدولة الحق أن

تحصّل المال منهم لقضاء تلك الحاجات . وعلى ذلك فالضرائب هي مما فرضه الله على المسلمين لقضاء مصالحهم ، وجعل الإمام والياً عليهم يحصّل هذا المال وينفقه هو على الوجه الذي يراه . ويصح أن يسمى هذا المال الذي يُجمعُ ضريبة كما يصح أن يسمى مالاً مفروضاً وغير ذلك . وما عدا ما فرضه الله من الموارد التي نص الشَّرعُ عليها كالجزيةِ والخراجِ ، وما عدا ما فرضه الله على المسلمين للقيام بالإنفاق على الحاجة المفروضة عليهم كافة كالطرقات والمدارس ، لا تؤخذ ضرائب . فلا تؤخذ رسوم للمحاكم ولا للدوائر ولا لأي مصلحة . أما ضريبة الجمارك فليست من قبيل الضرائب المأخوذة ، وإنما هي معاملة للدول بمثل ما تعاملنا به ، وليست ضريبة لسد كفاية بيت المال ، وقد سماها الشرع مكوساً ومنع أخذها من المسلمين والذميين . ولا يجوز أن يؤخذ غير ما فرضه الشرعُ ضريبةً مطلقاً ، إذ لا يجوز أن يؤخذ من مال المسلم شيء إلا بحق شرعي دلت عليه الأدلة الشرعية التفصيلية . ولم يرد أي دليل على جواز أخذ ضريبة من أحد من المسلمين سوى ما تقدم .

وتؤخذ الضريبة من المسلمين فقط لأنّ قضاء الحاجات الذي فرضه الشرع إنما فرضه على المسلمين وحدهم . أما

غير المسلمين فلا تؤخذ منهم ضريبة قط ، وإنما تؤخذ منهم الجزية .

والخراج يؤخذ من المسلم وغير المسلم على الأرض الخراجية .

كيف تؤخذ الضريبة من المسلمين ؟ إنها تؤخذ مما زاد عن نفقتهم ، وعما يعتبر عن ظهر غنى شرعاً . وما يعتبر عن ظهر غنى هو ما يفضل عن إشباع حاجات الفرد الأساسية وحاجاته الكمالية بالمعروف . لأن نفقة الفرد على نفسه هي سده لكفاية جميع حاجاته التي تتطلب إشباعاً بالمعروف حسب حياته التي يعيش عليها بين الناس . وهذا لا يقدر بمقدار معين عام لجميع الناس، وإنما يقدر لكل شخص بحسب مستوى معيشته . فإذا كان ممن يحتاج مثله إلى سيارةٍ وخادمٍ يقدر بما زاد عنهما ، وإن كان ممن عنده زوجة وأولاد ، وربما أب أو أم أو غيرهما ممن يعولهم ، فيقدر بما يزيد عن تأمين حاجات هؤلاء جميعاً وهكذا . . . فإن كان ما يملكه يزيد عن هذه الحاجات تحصل منه ضريبة ، وإن كان لا يزيد عن ذلك لا تفرض عليه أية ضريبة ،لأنه لا يكون عندئذٍ مستغنياً فلا تجب عليه ضريبة .

ولا يراعى في فرض الضرائب منع تزايد الثروة وعدم

الإثـراء لأن الإسـلام لا يمنـع الغنى ، ولا يـراعي أي اعتبـار اقتصـادي لجمع الضـرائب . وإنما تؤخـذ ضريبـة المال على أسـاس كفـايـة المـال المـوجـود في بيت المـال لسـد جميـع الحاجات المطلوبة منه ، أي بمقدار حاجات الدولة للنفقات ، ولا يـراعى فيها إلا حـاجات الـرعيـة ومقـدرة المسلمين على دفعها . ولا تقدر بنسبة تصاعدية أو تنازلية مطلقاً ، وإنما تقدر بنسبة واحدة على المسلمين بغض النظر عن مبلغ المال الذي تؤخذ منه . ويراعى في تقدير النسبة العدل بين المسلمين إذ لا تؤخذ إلا عن ظهر غنى . وتؤخذ على جميع المال الزائـد عن الحاجة لا على الدخل فقط ، لا فرق بين رأس المال أو الربح أو الدخل، بل تؤخذ عن المال كله . ولا تعتبر آلات الإنتـاج اللازمة للعمل في الصناعـة والزراعـة ، ولا الأرض ولا العقار من رأس المال .

توزيع الثروة بين الناس

لقـد أباح الإسـلام الملكية الفـردية ولكنـه حـدد كيفيـة التملك، وأذن للفرد بأن يتصرف بما يملك ، ولكنه حدد كيفية التصرف . ولاحظ تفاوت القوى العقلية والجسمية لدى أفـراد بني الإنسان فاحتاط لهذا التفاوت في إعانته العاجز ، وكفايتـه

المحتاج ، وفرضه في أموال الأغنياء حقاً للفقراء والمساكين . وقد جعل ما لا تستغني عنه الجماعة ملكاً عاماً لجميع المسلمين لا يجوز لأحد أن يمتلكه أو يحميه لنفسه أو لغيره . **كما جعل الدولة مسؤولة عن توفير الثروة أموالاً وخدمات للرعية ، وأباح لها أن تتملك ملكية خاصة بها .**

وبهذا كله ضمن العيش لكل فرد من أفراد الرعية ، وضمن للجماعة أن تبقى مجتمعة متماسكة ، وضمن مصالح هؤلاء الأفراد ورعاية شؤون هذه الجماعة ، وحفظ كيان الدولة في قدرة كافية للاضطلاع بمسؤولياتها الاقتصادية . غير أن ذلك كله يحصل إذا بقي المجتمع على وضع يتحقق فيه توفير الثروة لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً ، وكان أفرادُ الرعيةِ في جملتهم قائمين بتنفيذ جميع أحكام الشرع . أما إذا قام المجتمع على تفاوت فاحشٍ بين أفراده في توفير الحاجات كما هي الحال الآن في العالم الإسلامي ، فإنه لا بد من إيجاد توازن بين أفراده في عملية توزيع جديدة توجد التقارب في توفير الحاجات .

وكذلك أيضاً إذا حصل انحراف في أذهان الناس في تطبيق الأحكام الشرعية لفهم سقيم ، أو لفساد طارىء ، أو حصل تقصير من الدولة في تطبيق النظام ، فإن الناس حينئذ

ينحرفون عن النظام وينحرف المجتمع عن وضعه المرسوم ، وهذا يؤدي إلى الأثرة والأنانية وسوء التصرف في الملكية الفردية كما يؤدي إلى سوء توزيع الثروة بين الناس ، الأمر الذي يفرض إعادة التوازن بين أفراد المجتمع وإيجاد هذا التوازن بصورة ضرورية ملحة .

يحصل سوء التوزيع للثروة بين الناس من أحد أمرين: إما من تداول الثروة بين فئة الأغنياء وحدهم، وإما من منعها عن الناس ومنع أداة التداول بينهم بحجزها عن المجتمع . وقد عالج الإسلامُ هاتين الناحيتين فوضع أحكاماً شرعيةً تضمنُ تداول الثروة بين الناس جميعاً ، وتعيد توزيعها كلما حصل اختلاف في توازن المجتمع . كما وضع أحكاماً شرعية تمنع كنز الذهب والفضة بوصفهما أداة التبادل ، وتجبر على وضعهما في المجتمع بين الناس موضع التبادل . وبذلك يُعالج المجتمعُ الفاسدُ ، ويُعالج المجتمعُ المنحرفُ أو المائلُ للانحراف ، ويعمل لتوفير الثروة لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً حتى يشبع كل فرد منهم حاجاته الأساسية إشباعاً تاماً ، وتُفتح أمامه السبل ليعمل على إشباع حاجاته الكمالية قدر ما يستطيع .

التوازن الاقتصادي في المجتمع

أوجب الإسلام تداول المال بين جميع أفـراد الرعيـة ، ومنع حصر تداوله بين فئة من الناس. قال تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾[1] . فإذا كان المجتمع على حال من التفاوت الفاحش بين أفراده في توفير الحاجات وأريد بناؤه من جديد ، أو حصل فيه هذا التفاوت من إهمال أحكام الإسـلام والتساهل في تطبيقها ، كان على الدولة أن تعالج إيجاد التوازن في المجتمع بإعطائها من أموالها التي تملكها لمن قصرت بـه حاجته حتى تكفيها ، وحتى يحصل بهذه الكفايـة التوازن في توفير الحاجات . وعليها أن تعطي المالَ منقولاً وغير منقول، لأنه ليس المقصود من إعطاء المال قضاء الحاجة مؤقتاً ، بـل المقصود توفير وسائل قضائها بتوفير ملكية الثروة التي تسد هذه الحاجات . وإذا كانت الدولة لا تملك مالاً أو لم تف أمـوالها بإيجاد هذا التوازن فلا يصح أنْ تملك من أموال الناس، ولا يصح أن تفرض ضـرائب من أجل هـذا التوازن لأنـه ليس من الأمور التي فرضت على كافة المسلمين ، بل عليها أن تسعى لتوفير المال من غير الضرائب كالغنـائم والملكية العـامة حتى

---

(١) الحشر: ٧.

تقوم بإيجاد التوازن . وهكذا كلما رأت الدولة اختلالاً بالتوازن الاقتصادي في المجتمع عالجت هذا الخلل بإعطاء من قصرت بهم الحاجة من أموال بيت المال ، إن كان في بيت المال مال جاءه من الغنائم والأملاك العامة . وإنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين رأى التفاوت في ملكية الأموال بين المهاجرين والأنصار خص المهاجرين بأموال الفيء الذي غنمه من بني النضير من أجل إيجاد التوازن الاقتصادي . فقد روي أنه لما فتح النبي ﷺ ديار بني النضير صلحاً وأجلى اليهود عنها سأل المسلمون النبي ﷺ أنْ يقسم لهم فنزلت ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى** ﴾ الآيات ، فجعل الله أموال بني النضير للنبي ﷺ يضعها حيث شاء ، فقسمها النبي بين المهاجرين ولم يُعْطِ الأنصارَ منها شيئاً سوى رجلينِ اثنين هما أبو دجانة سماك بن خرشة ، وسهل بن حنيف ، فقد كانت حالهما كحال المهاجرين من حيثُ الفقر . وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال للأنصار : « إن شئتم قسمتم للمهاجرين من دوركم وأموالكم وقسمت لكم من الغنيمة كما قسمت لهم . وإن شئتم كانت لهم الغنيمة ولكم دياركم وأموالكم . فقالوا : لا بل نقسم لهم من ديارنا وأموالنا ولا نشاركهم في الغنيمة . فأنزل الله : ﴿ **ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم**

خصاصة ﴾ . والآية صريحة في أنَّ الفيء جعله الله حقاً للفقراء المهاجرين ، قال تعالى : ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾[1] . فقوله تعالى ﴿**كي لا يكونَ دُولَةً بينَ الأغنياءِ منكم**﴾ معناه : كيلا يتداول بين الأغنياء فقط . والدُّولة في اللغة اسم للشيء الذي يتداوله القوم . وهي أيضاً اسم لما يُتداول من المال . فيكون المعنى : كيلا يكون الفيء الذي حقه أن يعطى للفقراء ليكون بُلغة لهم يعيشون بها ، واقعاً في يد الأغنياء ودُولة بينهم . وقوله تعالى ﴿**للفقراء المهاجرين**﴾ بدل من قوله لذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كأنه قيل : أعني بأولئك الأربعة هؤلاء الفقراء المهاجرين الذين صفتهم كذا وكذا .

وما فُعِلَ بفيءِ بني النضير ، وهو حقٌّ من أموال بيت

---

(١) الحشر: ٧.

المال لجميع المسلمين ، قد خُص به الفقراء وحُرم منه الأغنياء لإيجاد توازنٍ في توفير الحاجات بينهم . ويُفعل ذلك في أموال بيت المال إذا كانت هذه الأموال لم تأت مما يجمع من المسلمين كأموال الغنائم وأموال الأملاك العامة . أما إذا كان المال جمع من المسلمين فلا يصرف على التوازن . ويفعل ذلك في كل وقت لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . وعليه فإن على الخليفة أن يوجد التوازن الاقتصادي بإعطائه الفقراء من الرعية وحدهم من أموال بيت المال التي هي لجميع المسلمين حتى يوجد التوازن الاقتصادي بهذا العطاء . إلا أن هذا لا يعتبر من نفقات بيت المال الثابتة بل هو معالجة لحالة معينة من أموال معينة .

منع كنز الذهب والفضة

إن ظاهرة سوء توزيع الثروة بين الأفراد في مختلف دول العالم من الحقائق الثابتة التي تنطق بها مظاهر الحياة اليومية بوضوح لا يدع كبير مجال للتدليل عليها . وإن ما يعانيه البشر من هذا التفاوت الفاحش في قضاء الحاجات لا يحتاج إلى إظهار حِدَّةِ هذا التفاوت وبشاعته . وقد حاولت الرأسمالية معالجة ذلك فلم تفلح . والاقتصاديون الرأسماليون

حين يبحثون نظرية توزيع الدخل يهملون كل الإهمال سوءَ توزيعِ الدَّخْلِ الشخصي ، ويكتفون بعرض الإحصاءات من غير معالجة ولا تعليق . والاشتراكيون لم يجدوا وسيلة لمعالجةِ سوءِ التوزيع سوى تحديدِ الملكية بالْكَمِّ ، والشيوعيون جعلوا المعالجةَ منع الملكية . أما الإسلام فقد ضمن حُسْنَ التوزيع في تحديد كيفية الملكية وكيفية التصرف بها ، وفي إعطاء من قصرت به مواهبه ما يضمن له تقارباً مع غيره ممن يعيشون في المجتمع ، لإيجاد التقارب في توفير الحاجات بين الناس ، وبذلك عالج سوء التوزيع . إلا أنه مع وجود التقارب في قضاء الحاجات بين الأفراد قد توجد ثروات كبيرة لدى بعض الأفراد . والإسلام لم يفرض التقارب بين الناس في الملكية ، وإنما فرض استغناء كل فرد عن غيره في حاجاته المعروفة بالنسبة اليه . « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » . وهذه الثروات الكبيرة تهيء لأصحابها فرص الادخار ، وتساعد على اكتساب الدخول الكبيرة فتظل الثروة الكبيرة موجودة حيث يكون المال الكبير ، لأنَّ المالَ يجلب المال ، وإن كان للجهد أثر في اكتساب الثروة وتهيئة الفرص لاستغلال الأموال .

ولا تشكِّل الثروات الكبيرة أي خطر على الاقتصاد بل هي على العكس تنمي الثروة الاقتصادية للجماعة كما تنمي ثروة

الفرد ، ولكن الخطر إنما يأتي من النقود المكنوزة عند بعض الأفراد من ذوي الثروات الكبيرة، فيهبط بكنز النقود مستوى الدخل وتنتشر البطالة ويصل الناس إلى حالة من الفقر، ولذلك لا بد من معالجة كنز النقود . فالنقود هي أداة التبادل بين مال ومال ، وبين مال وجهد ، وبين جهد وجهد . فهي المقياس لهذا التبادل فإذا اختفت من السوق ولم تصل إليها أيدي الناس عُدِمَ هذا التبادل ، فوقف دولاب الاقتصاد ولم تتحقق الدورة الاقتصادية . وبقدر وجود هذه الأداة متوفرة بين أيدي الناس بقدر ما يدفع سير العمل إلى الأمام وتتحقق الدورة الاقتصادية كاملة .

وذلك أنه ما من دخل لشخص أو هيئة إلا ومصدره شخص آخر أو هيئة أخرى . فالأموال التي تجبيها الدولة من الضرائب هي دخل للدولة ، ولكنها إنفاق من الناس . والنفقات التي تنفقها الدولة على الموظفين والمشاريع وأرزاق الجند وغيرها هي دخل لهؤلاء ، وإنفاق من الدولة . والنفقات التي ينفقها الموظف والجندي وغيرهما هي دخل لمن يشترون السلع منهم كصاحب المنزل واللحام والخضري والتاجر وغيرهم وهكذا . . . فتكون دخول الناس في المجتمع ونفقاتهم الإجمالية تسير في شكل دائرة مستمرة ، فإذا كنز

شخص النقد فإنه يكون قد سحب من السوق نقداً ، وهذا بالطبع لا ينتج إلا من تقليل إنفاقه فيؤدي حتماً إلى تقليل ما يدخل للآخرين الذين يعطيهم أو يتبادل معهم ما كنزه من النقد، وهذا يؤدي إلى تقليل إنتاجهم لأن الطلب على السلع قد قلّ ، وهذا يؤدي إلى البطالة وإلى هبوط الاقتصاد في جملته . ومن هنا كان كنز النقد مؤدياً حتماً إلى وجود البطالة وهبوط الاقتصاد من قلة المداخيل الفردية .

إلا أن الذي يجب أن يعلم أن هذا الضرر إنما يأتي من كنز النقد لا من ادخاره ، فالادخار لا يوقف دولاب العمل ولا الدورة الاقتصادية وإنما الذي يوقفها هو الكنز . والفرق بين الكنز والادخار هو أن الكنز عبارة عن جمع النقد بعضه فوق بعض لغير حاجة ، فهو حبس النقد عن السوق، وأما الادخار فهو خزن النقد لحاجة من الحاجات كأن يجمع الشخص النقد ليبني بيتاً أو ليتزوج أو ليشتري مصنعاً أو ليفتح تجارة أو غير ذلك . فهذا النوع من جمع النقد لا يؤثر على السوق ولا على دولاب العمل لأنه ليس حبساً للمال وإنما هو تجميع له لإنفاقه ، فهو سيدور حين يوضع موضع الإنفاق . ولذلك لا يوجد خطر من الادخار ، والخطر إنما هو من كنز النقد أي من جمع بعضه فوق بعض لغير حاجة .

وقد أباح الإسلام ادخار الذهب والفضة لأنه جمع للنقد لحاجة : أباح للرجل جمع النقد بعضه فوق بعض ليجمع مهر امرأة ليتزوجها ، وأباح جمع النقد بعضه فوق بعض حتى يقوم بإداء فريضة الحج ، وأباح جمع النقد بعضه فوق بعض كي يبني بيتاً أو ليشتري مسكناً . ولم يجعل في هذا النقد المجموع من الذهب والفضة سوى الزكاة إذا بلغ مقداره النصاب ، وحال عليه الحول .

والذهب والفضة حين نزلت الآية في منع كنزهما كانا أداة للتبادل ومقياساً للجهد في العمل ، والمنفعة في المال ، سواء في ذلك ما كان منهما مسكوكاً كالدراهم والدنانير أو لم يكن مسكوكاً كالسبائك . وعليه فالنهي منصب على الذهب والفضة بوصفهما أداة للتبادل .

أما كنز الذهب والفضة فقد حرمه الإسلام بصريح القرآن . قال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[1] . فهذا الوعيد بالعقاب الأليم لمن يكنزون الذهب والفضة دليل ظاهر على أن الشارع طلب ترك الكنز طلباً جازماً ، ولذلك

(١) التوبة: ٣٥.

كان كنزُ الذهب والفضة حراماً .

والآية جاءت عامة لجميع الذهب والفضة سواء أكان نقداً أم سبائك أم حُليّاً . غير أن الحديث استثنى الحليَّ من الكنز فأباحه . فقد روى أبو داود من رواية ثابت بن عجلان عن عطاء عن أم سلمة قالت : كنت ألبس أوضاحاً من ذهب ، فقلت : يا رسول الله أكنز هو؟ فقال : « ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكي فليس بكنز » . والأوضاح نوع من أنواع الحلي مصنوع من الفضة . فهذا الحديث مخصص لعموم الآية بأن الكنزَ الممنوع إنما هو في غير الحلي ، أما الحلي فلا يمنع كنزها ما دامت تؤدى زكاتها .

والحديث، وإن كان لا ينسخُ القرآن، لكنَّه يخصصه . فالله تعالى حين قال : ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [1] خصص ذلك في غير المحصن . أما المحصن فيرجم لأنَ الرسولَ رَجَمَ المحصنَ وأمر أن يرجم ، وقد خصص عمل الرسول عموم الآية . والله تعالى حين قال : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [2] خصص القطع في غير

(١) النور: ٢ .
(٢) المائدة: ٣٨.

المجاعة بقول الرسول ﷺ : « لا قطعَ في مجاعةِ مضطر » . فحديث الأوضاح خصص آية الكنز ، كما خصص آيةَ الجلد حديث المحصن وآية السرقة حديث المجاعة .

والدليل على أن الآية قد حرمت كنز الذهب والفضة تحريماً قاطعاً هو :

أولاً : عموم هذه الآية . فنص الآية منطوقاً ومفهوماً دليل على منع كنز المال من الذهب والفضة منعاً باتاً. فالقولُ بأنَّ الكنز مباحٌ بعد إخراجِ الزكاة تَرْكٌ لحكم الآية التي دلت عليه دلالة قطعية ، وهذا لا يصار إليه إلا بدليل منفصل عنها يصرفها عن معناها ، أو ينسخها . ولم يرد أي نص صحيح يصرفها عن معناها ولا يحتمل أنْ يكون هناك دليل يصرفها عن معناها ، لأنها قطعية الدلالة . فلم يبق إلا الدليل الذي ينسخها ، ولا دليل ينسخها . أما آية ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ ﴾[1] فإنها نزلت في السنة الثانية للهجرة حين فرضت الزكاة ، وهذه الآية قد نزلت في السنة التاسعة للهجرة ولا ينسخ المتقدمُ المتأخرَ في النزول . وأما الأحاديث الواردة في أنه ما أدي زكاته فليس بكنز فإنه لم يصح منها سوى حديث

---

(١) التوبة: ١٠٣ .

واحد هو حديث أم سلمة ، وما عداه من جميع الأحاديث التي رويت في هذا الباب فإنها كلها مكذوبة مطعون بها رواية ودراية ، أي سنداً ومتناً . وحديث أم سلمة هذا في الأوضاح خاص بالحلي ، وهو مخصص لعموم الآية . على أنّ الأحاديث النبوية لا تنسخ القرآن الكريم ولو كانت متواترة ، لأنَ القرآن قطعي الثبوت لفظاً ومعنى ونحن متعبدون بلفظه ومعناه ، بخلاف الحديث المتواتر فهو قطعي الثبوت معنى لا لفظاً ولسنا متعبدين بلفظه ، وإذاً فلا ينسخ القرآن بالأحاديث ولو كانت متواترة . فكيف يجعل حديث الآحاد ، كحديث أم سلمة ، ناسخاً لآية قطعية الثبوت قطعية الدلالة ؟

ثانياً : أسند الطبري إلى أبي إمامة الباهلي قال : مات رجل من أهل الصُّفة[1] فوجد في برده دينار ، فقال رسول الله ﷺ : « كَيَّةٌ » ، ثم مات آخر فوجد له ديناران ، فقال رسول الله : « كيتان » . وهذا لأنهما كانا يعيشان من الصدقة وعندهما التبر . والدينار والديناران لا يبلغان نصاباً حتى تخرج منهما الزكاة ، فقول الرسول عنهما « كية وكيتان » دليل اعتباره أنّ ما وُجد معهما كنز ولو لم تجب فيه الزكاة . وهو يشير إلى ما

(١) الصّفة : مقعد مظلل بالقرب من مسجد رسول الله (ص) .

جاء في آية الكنز : ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾[1] .

ثالثاً: إن نص الآية هو صب الوعيد على أمرين اثنين: أحدهما كنز المال، والثاني عدم الإنفاق في سبيل الله، أي: الذين يكنزون الذهب والفضة، والذين لا ينفقونها في سبيل الله، فبشرهم بالعذاب. ومن ذلك تبين أن من لم يكنز ولم ينفق في سبيل الله يشمله الوعيد، ومن كنز وأنفق في سبيل الله يشمله الوعيد . قال القرطبي : «فإن من لم يكنز ومنع الإنفاق في سبيل الله فلا بد وأن يكون كذلك».

والمراد من قوله تعالى ﴿في سبيل الله﴾ هو الجهاد لأن هذه الآية ﴿في سبيل الله﴾ إذا قرنت بالإنفاق كان معناها الجهاد. وقد وردت في القرآن في هذا المعنى وحده، ولم ترد مَرّةً واحدةً في القرآن،ومعها الإنفاق، إلا كان معناها جزماً الجهاد، ولا تحتمل غيره مطلقاً.

رابعاً : الكنز في اللغة جمع المال بعضه إلى بعض وحفظه ، ومال مكنوز أي مجموع . والكنز كل شيء مجموع بعضه إلى بعض، في بطن الأرض كان أو على ظهرها. والقرآن

---

(١) التوبة: ٣٥.

تفسر كلماته بمعناها اللغوي وحده ، إلا أنْ يرد من الشرعِ معنىً شرعي لها فتفسر حينئذ بالمعنى الشرعي . وكلمة الكنز لم يصح أنه ورد أي معنى شرعي وضع لها فيجب أن تفسر بمعناها اللغوي فقط ، وهو أنه مجرد جمع المال بعضه إلى بعض لغير حاجة جُمع من أجلها ، وهذا يعتبر من الكنز المذموم الذي أوعد الله فاعله بالعذاب الأليم .

الربا والصرف

الربا هو أخذ مال بمال من جنس واحد متفاضلين . والصرف هو أخذ مال بمال من الذهب والفضة من جنس واحد متماثلين أو من جنسين مختلفين متماثلين أو متفاضلين . والصرف لا يكون إلا في البيع ، أما الربا فإنه يكون في بيع أو قرض أو سَلَم .

فأما البيع فهو مبادلة المال بالمال تمليكاً وتملكاً . وهو جائز لقوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾[1] ، ولقوله ﷺ « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » .

وأما السَّلَم فهو أن يسلم عرضاً حاضراً بعرض موصوف في الذمة إلى أجل . ويسمى سَلَماً وسَلَفاً. وهو نوع من البيع

(١) البقرة ٢٧٥ .

ينعقد بما ينعقد به البيع وبلفظ السَّلَم، وهو جائز لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ﴾(1) قال ابن عباس: «أشهد أنَّ السلفَ المضمون إلى أجلٍ مسمى قد أحلَّهُ الله في كتابه وأذن فيه، ثم قرأ هذه الآية» . كما روي عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ « أنهم قدموا المدينة وهم يسلفون في الثمار السنتين والثلاث فقال : من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » .

وأما القرض فهو نوع من السلف ، وهو أن يعطي الرجل مالاً لآخر ليسترده منه ، وهو جائز . فقد روى أبو رافع « أن النبي ﷺ استسلف من رجل بِكْراً فقدمت على النبي (ص) إبل الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره ، فرجع إليه أبو رافع فقال : يا رسول الله لم أجد فيها إلا خياراً رباعياً فقال : أعطه فإن خير الناس أحسنهم قضاء » . وقال ﷺ : « ما من مسلم يقرض مسلماً قرضاً مرتين إلا كان كصدقة مرة » . فالقرض إذاً جائز لأن النبي ﷺ كان يستقرض .

---

(1) البقرة ٢٨٢ .

والربا لا يقع في البيع والسّلم إلا في ستة أشياء فقط : في التمر والقمح والشعير والملح والذهب والفضة . والقرض يقع في كل شيء ، فلا يحل إقراض شيء ليرد إليك أقل أو أكثر ، ولا ليردّ إليك من نوع آخر أيضاً، لكن يردّ إليك مثل الذي أقرضت في نوعه ومقداره . والفرق بين البيع والسلم وبين القرض أن البيع والسلم يكونان في نوع بنوع آخر، وفي نوع بنوعه ، ولا يكون القرض إلا في نوع بنوعه لا غير .

وأما كون الربا محصوراً في هذه الأنواع الستة فقط فلأن إجماع الصحابة انعقد عليها ، ولأن الرسول ﷺ يقول : « الذهبُ بالذهبِ مثلاً بمثل والفضة بالفضة مثلاً بمثل والتمر بالتمر مثلاً بمثل والبر بالبر مثلاً بمثل والملح بالملح مثلاً بمثل والشعير بالشعير مثلاً بمثل ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد ، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يداً بيد ، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يداً بيد » . فالإجماع والحديث نصّا على أشياء معينة فيها الربا ولا يثبت إلا فيها . والأشياء التي يحصل فيها الربا تنطبق عليها قاعدة « الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم » ، ولم يرد في غير هذه الأنواع الستة دليل على التحريم ، فبات الربا محصوراً فيها ، ويدخل فيها كل ما هو من جنسها وما ينطبق

عليه وصفها ، وأما ما عداها فلا يدخل .

أما تعليل التحريم في هذه الأشياء فلم يرد في النص فلا يعلل لأن العلة علة شرعية لا عقلية ، فما لم تفهم العلة من نص فلا تعتبر . وأما قياس العلة فلا يأتي هنا لأنه يشترط في قياس العلة أن يكون الشيء الذي اعتبر علة وصفاً مفهماً حتى يصح القياس عليه ، فإذا لم يكن وصفاً مفهماً بأن كان اسماً جامداً أو كان وصفاً غير مفهم فلا يصلح أن يكون علةً ولا يقاس عليه غيره . إنَّ الرسولَ ﷺ حين قال : « لا يقضي القاضي وهو غضبان » اعتبر الغضبَ عِلَّةً لمنع القضاء ، لأَنَّ الغضبَ وصفٌ مُفْهِمٌ للمنعِ فكان علةً ، واستنبطت عليّته مما فيه من معنى فهم منه أنَّ المنعَ كان لأجله . وهذا المعنى هو إرباك العقل أو تحيره، فيقاس على الغضب كل ما فيه إرباك العقل أو تحيره مما جعل الغضب علة . فهنا يصح أن يقاس غير الغضب على الغضب كالخوف مثلاً لأنَّ لفظَ « الغضب » وصف مفهم لمنع القضاء . وذلك بخلاف قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ﴾[1] فإنَّ الميتةَ ليست وصفاً مفهماً للتحريم ، فلا يقاس عليها ، وينحصر التحريم بالميتة .

---

(١) المائدة : ٣.

وكذلك إذا ورد النص على تحريم الربا في القمح فإنه لا يقاس عليه لأنَّ القمحَ اسمٌ جامدٌ ، وليس وصفاً مفهماً . فلا يقال حرم الربا في القمح لأنه مطعوم إذ هو ليس وصفاً مفهماً ، فلا يعتبر علة للتحريم ولا يقاس عليه غيره . وأما قوله ﷺ : « الطعام بالطعام مثلاً بمثل » ، وما روي عن أبي سعيد الخدري أنه قال : « قسم رسول الله ﷺ طعاماً مختلفاً فتبايعناه بزيادة فنهانا رسول الله ﷺ أن نأخذه إلا كيلاً بكيل » ، وقوله ﷺ : « لا تباع الصبرة[1] من الطعام بالصبرة من الطعام ولا الصبرة من الطعام بالكيل من الطعام المسمى » فإن ذلك كله لا يدل على أن علة التحريم الطعام ، وإنما يدل على أن الربا يحصل في الطعام، ويشمل جنس الطعام كله فهو عام ، فجاء حديث الرسول الذي عين أنواع الطعام فخصصه فيها . بدليل أن هناك أطعمة كثيرة لا يحرم فيها الربا وهي من الطعام . فالباذنجان والقرع والجزر والبصل والحلاوة تعتبر من المطعومات ولا يدخلها الربا ، بالإجماع ، مع أنه يصدق عليها لفظ الطعام لأنها من المطعوم ، ولأن الرسول ﷺ قال : « لا صلاة بحضرة الطعام » أيْ : أيّ طعام معد للأكل . فلو كان الربا في كل مطعوم لدخلها الربا .

---

(١) الصُّبرة : ما أخذ من الطعام بلا وزن ولا كيل .

وعلى ذلك فإنَّ حديث الطعام عام قد خصص الربا منه في ما ذكره الرسول من أنواع الطعام في قوله : « التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح » الحديث . وكما يخصص القرآن بالحديث فكذلك يخصص الحديث بالحديث . وعليه فالربا لا يقع في البيع والسلم إلا في هذه الأشياء الستة . وكذلك لا يقال حرم الربا في الذهب أو الفضة لأنه موزون ، فتجعل علة تحريم الربا فيه كونه موزون جنس . ولا يقال حرم الربا في الحنطة والشعير والتمر والملح لأنه مكيل ، فتجعل علة تحريم الربا فيها كونها مكيل جنس ، لأن الوزن أو الكيل جاء في الحديث وصفاً لها لا علة . قال عليه وعلى آله الصلاة والسلام : « الذهب بالذهب تبره وعينه وزناً بوزن ، والفضة بالفضة تبره وعينه وزناً بوزن ، والملح بالملح والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير كيلاً بكيل ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى » فالحديث بيَّن الحالة التي عليها التحريم وهي الوزن بالذهب والفضة تفاضلاً ، والكيل في القمح والشعير والملح والتمر تفاضلاً ، وهذا بيان ما يجري فيه التبادل لا علة له . وعليه فلا يجري الربا في كل مكيل أو موزون ، وإنما يجري الربا في هذه الأشياء الستة فقط ، وزناً في الذهب والفضة ، وكيلاً في ما عداها .

وأما القرض فجائز في هذه الأصناف الستة وفي غيرها وفي كل ما يتملك ويحل إخراجه عن الملك . ولا يدخل الربا فيه إلا في وجه واحد فقط وهو اشتراط المُقرض أن يسترجع أكثر مما أقرض أو أقل مما أقرض أو أدنى مما أقرض ، أي أردأ جنساً .

الصرف

يتبين لدى من تتبع جميع ما تجري عليه عقود البيع من المعاملات المالية الجارية في الأسواق العالمية أن عمليات الشراء والبيع تجري في ستة أنواع : أحدها شراء عملة بذات العملة، كاستبدال أوراق النقد الجديدة من الدينار العراقي مثلاً بأوراق قديمة. والثاني هو استبدال عملة بعملة أخرى كاستبدال دولارات بجنيهات مصرية . والثالث شراء بضاعة بعملة معينة وشراء هذه العملة بعملة أخرى كشراء طائرات بدولارات واستبدال دولارات بدنانير عراقية في صفقة واحدة . والرابع بيع بضاعة بعملة ، بجنيهات استرلينية مثلاً ، واستبدال دولارات بالجنيهات الإسترلينية . والخامس بيع سندات معينة بعملة معينة . والسادس بيع أسهم في شركة معينة بعملة معينة . فهذه المعاملات الست تجري فيها عقود البيع في المعاملات المالية .

أما شراء السندات والأسهم وبيعها فلا يجوز شرعاً مطلقاً لأن السندات لها فائدة مقررة فيدخل فيها الربا ، بل هي نفسها معاملة من معاملات الربا . وأما الأسهم فإنها حصة في شركة باطلة شرعاً غير جائزة فشراؤها وبيعها فاسدٌ . ولذلك لا يجوزُ التعامل بالأسهم في الشركات المساهمة كلها، سواء أكانت في شركة عملها حلال كالشركات التجارية والصناعية أم كانت في شركات عملها حرام كأسهم البنوك .

وأما شراء البضاعة بعملة ، والاستبدال بتلك العملة عملة أخرى وبيعها بعملة أخرى كذلك ـ وهكذا . . فكل واحدة من هذه العمليات هي في الحقيقة عمليتان: عملية بيع وشراء ، وعملية صرف، فتجري عليهما أحكام البيع والصرف ويجري فيهما حكم تفريق الصفقة .

وأما بيع عملة بذات العملة أو بيع عملة بعملة أخرى فهو عملية صرف ، وهي جائزة لأن الصرف مبادلة مال بمال من الذهب والفضة إما بجنسه مماثلة وإما بغير جنسه مماثلة ومفاضلة . ويجري الصرف في النقد كما يجري في الذهب والفضة لأنه ينطبق عليه وصف الذهب والفضة باعتباره عملة ، وليس قياساً على الذهب والفضة وإنما هو نوع من أنواعهما

لاستناده إليهما في الاعتبار النقدي . فإذا اشترى شخص ذهباً بفضة عيناً بعين بأن يقول : بعتك هذا الدينار الذهب بهذه الدراهم الفضة ، ويشير إليهما وهما حاضران ، أو اشترى ذهباً بفضة بغير عينه بأن يوقع العقد على موصوف غير مشار إليه فيقول : بعتك جُنيهاً مصرياً بثلاثة ريالات سعودية ، فهذا كله جائز لأنَّ النقود تتعين بالتعيين في العقود فيثبت الملك في أعيانها . وإنَّ بيعَ الذهبِ بالفضة جائز سواء في ذلك الدنانير بالدراهم أو بالحلي أو بالنقار . والنقار هو ما يقابل التبر في الذهب من الفضة . وكذلك بيع الفضة بالذهب وبحلي الذهب وسبائكه وتبره . غير أنَّ ذلك كله يكون يداً بيد ولا بد ، وعيناً بعين ولا بد ، متفاضلين ومتماثلين وزناً بوزن . هذا إذا كان الصرف بين نقدين متخالفين .

أما إن كان الصرفُ في نقدٍ من جنسٍ واحدٍ فلا يصح إلا متماثلاً ، ولا يصح متفاضلاً . فيباع الذهب بالذهب سواء أكان دنانير أو حلياً أو سبائك أو تبراً وزناً بوزن ، عيناً بعين ، يداً بيد ، لا يحل التفاضل بذلك أصلاً . وكذلك تباع الفضة بالفضة دراهم أو حلياً أو نقاراً وزناً بوزن ، عيناً بعين ، يداً بيد ، ولا يجوز التفاضل في ذلك أصلاً . فالصرف في النقد

الواحد جائز ، ويشترط فيه أن يكون مثلاً بمثل ، يداً بيد ، عيناً بعين . والصرف بين نقدين جائز ، ولا يشترط فيه التفاضل وإنما يشترط أن يكون يداً بيد وعيناً بعين .

ودليل جواز الصرف قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام : « بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد » . وعن عبادة بن الصامت قال : « نهى رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالذهب والوَرِق[1] بالورق والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر إلا مثلاً بمثل ، يداً بيد . وأمرنا أن نبيع الذهب بالورق والورق بالذهب والبر بالشعير والشعير بالبر ، يداً بيد كيف شئنا » . وعن مالك بن أوس الحدثان أنه قال : « أقبلت أقول : من يصطرف الدراهم ؟ فقال طلحة بن عبيد الله وهو عند عمر بن الخطاب : أرنا ذهبك ، ثم جئنا إذا جاء خادمنا نعطك ورقك . فقال عمر بن الخطاب : كلا والله لتعطينه ورقه أو لتردن إليه ذهبه ، فإن رسول الله ﷺ قال : « الورقُ بالذهب ربا . إلا هاء وهاء ، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء ، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء ، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء » . فلا يجوز بيع الذهب بالفضة إلا يداً بيد . فإذا افترق

---

(١) الوَرِق : الدراهم المضروبة .

المتبايعان قبل أن يتقابضا، فالصرف فاسد . قال ﷺ « الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء » .

ويشترط أن يقبض المتصارفان في المجلس . ومتى انصرف المتصارفان قبل التقابض فلا بيع بينهما ، لأن الصرف هو بيع الأثمان بعضها ببعض، والقبض في المجلس شرط لصحته.

ونهى النبي ﷺ عن بيع الذهب بالورِق ديناً ، ونهى عن أن يباع غائب منها بناجز[1] . ولذلك كان لا بد من التقابض في المجلس ، فإن تفرقا قبل التقابض بطل الصرف لفوات شرطه، وإن قبضَ البعضُ ثم افترقا بطل في ما لم يقبض، وفي ما يقابله من العوض، وصح فيما قبض وفي ما يقابله من العوض ، لجواز تفريق الصفقة . فلو صارف رجل آخر ديناراً بعشرة دراهم وليس معه إلا خمسة دراهم ، لم يجز أن يتفرقا قبل قبض العشرة كلها . فإن قبض الخمسةَ وافترقا بطل الصرف في نصف الدينار وصح في ما يقابل الخمسة المقبوضة ، لجواز تفريق الصفقة في البيع . فإذا استقرض من مصارفه أو غيره وأتم به صرفه فجائز ، ما لم يكن عن شرط في

(١) بناجز : أي حاضر .

الصفقة ، فإن كان عن شرط في الصفقة لم يجز .

معاملات الصرف

مهما تعددت وتنَّوعت معاملات الصرف فإنها لا تخـرج عن بيع نقد بنقد من جنس واحد ، وبيع نقد بنقد من جنسين مختلفين . وشرطها أن تتم حاضراً بحاضر أو ذمة بذمـة ، ولا تكون بين حاضر بذمة مطلقـاً . وإذا تمت عملية الصـرف بين متبايعين وأراد أحدهما الرجوع بها فـلا يصح رجـوعه متى تم العقد والقبض ، إلا أن يكون هنـالك غبن فـاحش أو عيب ، فإنه يجوز . فإذا وجد أحد المتبايعين في ما اشتراه عيباً أو غشّاً كأن يجد في الفضة نحاساً أو يجد الفضة سوداء فله الخيار بين أن يرد أو يقبل إذا كان بصرف يـومه ، أي بالسعر ذاته الذي صرف به . يعني الرد جائز ما لم تنقص قيمة ما أخذه من النقد عن قيمته يوم اصطرفا ، فـإنْ قَبِلَهُ جاز البيـع ، وإنْ رَدَّهُ فُسِخَ البيع . فإذا اشترى ذهباً من عيار ٢٤ بذهب من عيار ٢٤ ثم وجد أنَّ الذهب الذي أخذه هو من عيار ١٨ فإن ذلك يعتبر غشاً، وله الخيار بين أن يرد أو يقبل بصرف يومه . ولـو أراد من استبدل الذهب بالذهب قبول النقد بعيبـه على أن يأخـذ ما نَقَصَ من ثمنه بالنسبة عيبه ، فلا يجوز ذلك لحصول الـزيادة في أحـدِ العوضين وفوات المماثلة المشترطة في الجنس الواحد . وإذا

كان على رجل دين مؤجل فقال لغريمه : ضع عني بعضه ، وأُعَجِّل لك بقيته ، لم يجز ذلك لأنه بيع معجل بمؤجل بغير مماثلة ، فكأنه باعه دينه بمقدار أقل منه حاضراً ، وصار التفاضل موجوداً فكان ذلك ربا . وكذلك إذا زاده الذي له الدين فقال له : أعطيك عشرة دراهم وتعجل لي المائة التي عليك فلا يجوز ذلك لوجود التفاضل فتصبح العملية ربا . قال ﷺ : « والذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً بيد عيناً بعين مثلاً بمثل فما زاد فهو ربا » .

وإذا كان لرجل في ذمة رجل آخر ذهب ، وللثاني في ذمة الأول فضة ، واصطرفا بما في ذمتيهما بأن قبل الأول أن يصرف ما في ذمته من الفضة مقابل ما له في ذمة الثاني من الذهب ، ووافق الثاني على ذلك ، جاز هذا الصرف ، لأنَّ الذمةَ الحاضرة كالعين الحاضرة . وإذا اشترى رجلٌ بضاعةً بذهبٍ وقبضَ البائعُ ثمنَها فضةً جاز ، لأنه يجوز اقتضاء أحد النقدين من الآخر ، ويكون صرفاً بعين وذمة ، وذلك لما روى أبو داود والأثرم في سننهما عن ابن عمر قال : « كنت أبيعُ الإبل بالبقيع فأبيعُ بالدنانير وآخذُ الدراهمَ ، وأبيع بالدراهم وآخذُ الدنانيرَ، آخذ هذه من هذه، وأُعطي هذه من هذه. فأتيت النبي ﷺ في بيت حفصة فقلت : يا رسول الله ، رويدك

أسألك ، إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير ، آخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه . فقال رسول الله ﷺ : لا بأس أن تأخذها بسعرِ يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء » .

وإذا اشترى رجل من رجل ديناراً صحيحاً بدينارين مغشوشين فلا يجوز ذلك لأن الغش غير جائز في جميع الحالات . ولكن المقصود بالغش هنا هو ألَّا يكون المعدن النقدي صافياً بصورة كاملة ، أي أنَّ الدينارين ليسا من الذهب الخالص أو من الفضة الخالصة ، فلا يجوز شراؤهما بدينار صحيح أي من معدن خالص .

ومثل الغش التواطؤ. فإن تواطأ أحد على شيء ، لم يجز ، وكان حيلة محرمة لأنَّ الحيلَ كلها محرمة ، غير جائزة في شيء من الدين . وهي أن يُظهر أحدهم عقداً مباحاً ويريد به محرماً ، مخادعةً وتوسلاً إلى فعلِ ما حرَّمَهُ الله أو إسقاطِ ما أوجبه ، أو دفع حق أو نحو ذلك ، لأنَّ الوسيلةَ إلى الحرامِ محرمة ، ولأنَّ الرسولَ قال : «ليستحلَّنَّ قومٌ من أمتي الخمرَ يُسمُّونَها بغير اسمها » .

وعلى هذا فالصرف من المعاملات الجائزة في الإسلام

وِفْقَ أحكامٍ مخصوصةٍ بَيَّنَها الشرعُ . وهو يجري في المعاملات الداخلية كما يجري في المعاملات الخارجية ، فكما يستبدل الذهب بالفضة والفضة بالذهب من نقد البلد ، فكذلك يستبدل النقد الأجنبي بنقد البلد سواء أكان في داخل البلاد أم خارجها ، وسواء أكان معاملات مالية نقداً بنقد أم معاملات تجارية يجري فيها صرف النقد بالنقد .

ولبيان الصرف في المعاملات الخارجية بين نقود مختلفة لا بد من بحث النقود.

النقود

النقودُ هي مقياسُ المنفعةِ التي في السلعة والجهد ، ولذلك تُعرَّف النقود بأنها الشيء الذيْ تقاس به كل السلع والجهود . فالثمنُ للشيءِ والأجرُ للشخص مثلاً كل منهما هو تقدير المجتمع لقيمةِ ذلك الشيء وجهد ذلك الشخص . ولا تعتبر السندات أو الأسهم أو ما شاكلهما ، من النقود .

وهذا التقدير لقيم الأشياء والجهود يُعَبَّرُ عنه بوحدات في شتى البلدان ، فتصبح هذه الوحدات هي المقياس الذي تقاس به منفعة الشيء ومنفعة الجهد، وتكون هذه الوحدات واسطة للمبادلة . وهذه الوحدات هي النقود .

والإسلام حين قرر أحكام البيع والإجارة لم يعين لمبادلة السلع أو لمبادلة الجهود والمنافع شيئاً معيناً تجري المبادلة على أساسه فرضاً . وإنما أطلق للإنسان أن يجري المبادلة بأي شيء ما دام التراضي موجوداً في هذه المبادلة . فيجوز أن يتزوج امرأة بتعليمها القرآن ، ويجوز أن يشتري سلعة بالعمل عند صاحبها يوماً ، ويجوز أن يشتغل عند شخص يوماً بمقدار معين من التمر . وهكذا أطلق المبادلة لبني الإنسان بما يريدون من الأشياء .

إلا أنَّ مبادلةَ السلعة قد تتم أيضاً بوحدة معينة من النقد . وقد أرشد الإسلام إلى هذه الوحدة النقدية ، وعينها للمسلمين في جنس معين من النقد هو الذهب والفضة . فهو لم يترك للمجتمع أن يعبر عن تقديره لمقياس المنفعة للأشياء أو الجهود بوحدات نقدية ثابتة أو متغيرة يتصرف بها كما يشاء ، وإنما عين هذه الوحدات النقدية التي يعبر بها المجتمع عن تقدير القيم للأشياء وللجهود تعييناً ثابتاً بوحدات نقدية من جنسٍ معيّن . ويفهم هذا التعيين من عدة أمور :

أحدها : أن الإسلام حين نهى عن كنز المال خصَّ الذهبَ والفضةَ بالنهي مع أنَّ المالَ هو كل ما يتمول، فالقمح

مال ، والتمر مال ، والنقد مال . والكنز إنما يظهر في النقد لا في السلع والجهود .والمراد من الآية بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1] إنما هو النهي عن كنز النقد لأنه هو أداة التبادل ، وكان هذا النهي منصباً على أداةِ التبادل النقدية . وعلى هذا فإن كنز الذهب والفضة عيناً حرام سواء أكان مضروباً أو غير مضروب . وكنز النقود الورقية النائبة حرام لأنها تمثل كمية من الذهب والفضة على شكل نقود أو سبائك مودعة في مكان معين .

هذا إذا كان المبلغ الذي يمثله الورق يساويه، أما إذا كان لا يساويه فإن كنزه حرام بالمبلغ الذي يساويه فقط . وأما النقود الورقية الإلزامية فلا يعتبر كنزها حراماً لأنها أوراق اصطلح عليها اصطلاحاً فلا يعتبر كنزها كنزاً لذهب وفضة . ونص الآية على تحريم كنز أداة التبادل وتعيين جنسها يدل على أن هذا الجنسَ هو النقد الذي يتخذه المسلمون أداة التبادل الشرعية . فتحريم الإسلام كنز الذهب والفضة ـ حين حرم كنز النقد ـ دليل على أنَّ الذهبَ والفضةَ هما النقدُ في الإسلام .

---

(١) التوبة: ٣٥.

ثانيها : ربط الإسلام الذهب والفضة بأحكام ثابتة لا تتغير . فحين فرضَ الدية عيَّنَ لها مقداراً معيناً من الذهب، وحين أوْجَبَ القطع في السرقة عين المقدار الذي يقطع بسرقته من الذهب . قال ﷺ في كتابه الذي كتبه إلى أهل اليمن : « وإنَّ في النفس المؤمنة مئة من الإبل ، وعلى أهل الورق ألف دينار » . وقال : « لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً » . فهذا التحديد لأحكام معينة بالدينار والدرهم والمثقال يجعل الدينار، بوزنه من الذهب والدرهم بوزنه من الفضة ، وحدة نقدية تقاس بها قيم الأشياء والجهود . وتكون هذه الوحدة النقدية هي النقد، وهي أساس النقد . وكون الإسلام قد ربط الأحكام الشرعية بالذهب والفضة نصاً ، حين تكون هذه الأحكام متعلقة بالنقد ، دليل على أن النقدَ إنما هو الذهب والفضة فحسب .

ثالثها : لقد عين الرسول ﷺ الذهب والفضة نقداً ، وجعلهما وحدهما المقياس النقدي الذي يرجع إليه مقياس السلع والجهود ، وعلى أساسهما كانت تجري جميع المعاملات . وجعل المقياس لهذا النقد الأوقية ، والدرهم ، والدانق ، والقيراط ، والمثقال ، والدينار . وكانت هذه كلها معروفة مشهورة في زمن النبي ﷺ يتعامل بها الناس ،

والثابت أنه ﷺ أقرها . وكانت تقع بالذهب والفضة ـ بوصفهما نقداً ـ جميع البيوع والأنكحة ، كما ثبت في الأحاديث الصحيحة . وقد حدَّد الرسولُ ميزانَ الذهبِ والفضةِ بميزان معين هو ميزان أهل المدينة . فقال ﷺ في ميزان الذهب والفضة نقداً : « الميزان ميزان أهل المدينة » . ومن مراجعة الموازين النقدية في الإسلام يتبين أن الأوقية الشرعية أربعون درهماً ، والدرهم ست دوانق ، والدينار أربعة وعشرون قيراطاً، وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل . وقد أقرت موازين المدينة على هذا .

رابعها : إنَّ الله سبحانه حين أوجب زكاة النقد أوجبها في الذهب والفضة ، وعين لها نصاباً من الذهب والفضة . فاعتبار زكاة النقد بالذهب والفضة يعين أنَّ النقدَ هو الذهبُ والفضةُ . ولو كان النقد غيرهما لما وجبت فيه زكاة نقد لأنه لم يأت نص في زكاة النقد إلا على الذهب والفضة مما يدل على أنه لا اعتبار لغيرهما من النقود .

خامسها : إن أحكامَ الصرفِ التي جاءت في معاملات النقد فقط إنما جاءت بالذهب والفضة وحدهما . وجميع المعاملات المالية التي وردت في الإسلام إنما جاءت نصاً على الذهب والفضة . والصرف هو بيع عملة بعملة : إمّا بيع

عملة بنفس العملة ، أو بيع عملة بعملة أخرى . وبعبارة أخرى الصرف مبادلة نقد بنقد. فتعيين الشرع للصرف ـ وهو معاملة نقدية بحتة ولا تتعلق إلا بالنقد ـ بالذهب والفضة ، دليل صريح على أن النقد يجب أنْ يكون الذهب والفضة لا غير . قال ﷺ : « بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد » . وقال ﷺ : « الذهب بالورِق ربا إلا هاء وهاء » .

وعلى ذلك تعتبر النقود من الأشياء التي جاء الإسلام بحكمها ، وليست هي من الأشياء التي تدخل في الرأي والمشورة ، ولا بما تتطلبه الحياة الاقتصادية ، أو الحياة المالية ، بل هي من حيث كونها وحدة نقدية ، ومن حيث جنسها ثابتة بحكم شرعي . والناظر في الأمور الخمسة السابقة يجد أنَّ النقدَ في الإسلام تعلقت به أحكام شرعية ، وربطت به أحكام شرعية . فتحريم كنزه ، ووجوب الزكاة فيه ، وجعل أحكام الصرف له ، وإقرار الرسول للتعامل به ، وربط الدية والقطع في السرقة فيه ، كل ذلك يجعله أمراً يتوقف الرأي فيه على نص الشرع . فكون الشرع نصَّ على هذا النقد بهذه الأحكام المتعلقة به وحده والمرتبطة به ، أنه الذهب والفضة ، دليل واضح على أن النقد يجب أن يكون من الذهب والفضة ، أو أساسه الذهب والفضة . وكان لا بد من التزام ما عينته

الأحكام الشرعية من نوع النقد . فيجب أن يكون النقدُ في الإسلام هو الذهب والفضة ، ولا يجوز أن يكون غيرهما ، ولا بوجه من الوجوه .

إلا أنه ليس معنى تعيين الذهب والفضة وحدهما نقداً أنه لا يجوز التبادل بغيرهما، بل معناه أنه لا يجوز للمسلمين أن يتخذوا نقداً لهم سوى الذهب والفضة . وموضوع النقد هنا ليس موضوع التبادل بل هو موضوع اتخاذ نقد . فإنه مع جواز التبادل بين الناس بكل شيء ، إلا أنَّ اتخاذ مقياس نقدي للتبادل ولغيره لا يجوز أن يكون إلا الذهب والفضة ، أي لا يجوز أن يكون النقد في الإسلام إلا ذهباً وفضة .

غير أنَّ الرسولَ ﷺ جعلَ جِنسَ الذهب والفضة نقداً سواء أكان مضروباً أم غير مضروب . ولم يضرب نقداً معيناً على صفة معينة لا تختلف ، بل كانت وحدات الذهب والفضة مجموعات من ضرب فارس والروم ، صغاراً وكباراً ، وقطعاً فضية غير مضروبة ، ولا منقوشة ، ويمنية ومغربية يتعامل بها جميعها . ولكن اعتبارها كان بالوزن لا بالعدد ولا بالنقش ، أو عدم النقش، فقد تكون الذهبة بمقدار البيضة وبحجمها ويتعامل بها . فالتحديد كان بتعيين الذهب والفضة ، وبتعيين

الوزن لكل منهما . وكانت حقوق الله كالزكاة وحقوق العباد كالدين وثمن المبيع تتعلق بالدراهم والدنانير ، أي بالذهب والفضة المقدرة بالوزن .

وظلَّ الحالُ كذلك طوالَ أيام النبي ﷺ ، وطوال أيام الخلفاء الراشدين الأربعة ، وصدر أيام بني أمية ، حتى جاء عبد الملك بن مروان فرأى صرف جميع ما يتعامل به من الذهب والفضة منقوشاً وغير منقوش إلى ضرب الإسلام ونقشه ، وتصييرها وزناً واحداً لا يختلف ، وأعياناً يُستغنى فيها عن الموازين ، فجمع أكبرها وأصغرها وضربها على وزن المدينة ، وضرب عبد الملك الدراهم من الفضة والدنانير من الذهب ، وكان ذلك سنة خمس وسبعين هجرية . ومنذ ذلك التاريخ وجدت دراهم إسلامية ودنانير إسلامية مضروبة، أي منذ ذلك التاريخ صار نقد الدولة الإسلامية متميزاً على صفة واحدة لا تختلف .

وعلى هذا فنظام النقد في الإسلام من حيثُ أساسه هو الذهب والفضة بالوزن، أما حجمه وضربه وشكله ونوع نقشه فكل ذلك من الأسلوب . وعليه تكون كلمة الذهب والفضة ، أينما وردت في ألفاظ الشرع وتقديراته تنطبق على أمرين

اثنين : على النقد الذي يتعامل به ولو كان نحاساً أو بُرنـزاً أو ورقاً نقديـاً إذا كان لـه مقابـل ، باعتبـار ما يقـابله من الذهب والفضة ، وعلى معدني الذهب والفضة . فمـا كان من النقـد ذهباً وفضة اعتبر ، وما كان أوراقاً نقدية أو نحاساً أو غير ذلك مما يمكن تحويله إلى قيمته من الذهب أو الفضة اعتبر إذا كان يستند إلى الذهب والفضة .

نظام الذهب

تسيرُ الدولةُ على نظامِ الذهبِ إذا كانتْ تستعمِلُ عِمْلَةً ذهبيةً في معاملاتها الداخليةِ ، أو إذا كانتْ تستعمِلُ في الداخلِ عِمْلَةً ورقيّةً قابلةً للتحويلِ إلى ذهبٍ، إمّا للاستعمال في الداخلِ والدّفعِ في الخارجِ ، أو للدّفْعِ في الخارج فقط ، على أن يكونَ هذا التحويلُ بسعْرٍ ثابتٍ ، أي أن تكونَ الوحدةُ الورقيّةُ قابلةً للتحويلِ إلى كمية مُعينَةٍ منَ الذهَبِ وبالعكْسِ بسعْرٍ محدودٍ . وطبيعيٌّ في هذهِ الحالةِ أن تظلَّ العِمْلَةُ في البلدِ مرتبطةً بارتباطِ قيمةِ الذهب ، وإن انخفضتْ قيمةُ الذهبِ انخفضتْ قيمةُ العِملةِ الورقيةِ . وللنقدِ في الأساسِ الذهبي صفةٌ خاصّةٌ وهي أنّ الوحدةَ النقدّية مرتبطةٌ بالذهبِ بتعادُلِ معّينٍ ، أي أنها تتألّفُ قانوناً من وزنٍ مُعينٍ منهُ . واستيرادُهُ وتصديرهُ يجريانِ بحرّيّةٍ بحيثُ يجوزُ للناسِ امتلاكُ النقدِ أوْ السّبائِكِ الذّهبيةِ أو التبرِ وتصديرُها بحرّيةٍ .

والـذهبُ يتحوّلُ بحـرّيّةٍ بينَ البـلادِ المختلِفـةِ فلِكُـلِّ شخصٍ الخيـارُ بينَ شراءِ النقْـدِ الأجنبيّ وإرسال الـذهبِ وله أن يختار الوسيلةَ الأقلّ كُلْفَةً. وما دامَ سعْرُ الذهب بالإضافةِ إلى تكاليفِ ارسالِهِ ، أعلى منْ سعرِ النقودِ الأجنبيةِ بالسّـوقِ ، فإنّ إرسـالَ النقْدِ الأجنبيّ أفضل ، أمّا إذا تجاوزَ سعْرُ الصرْفِ هذا الرّقم ، فالأفضلُ أخْذُ الذهبِ منَ التداوُلِ وإرسالُهُ .

أهمّ فوائِد نظامِ الذهَب ما يلي :

١ ـ إنّ الأساسَ الذهبيّ يفترِضُ حريّةَ التداوُلِ بالذّهَبِ واستيراده وتصديـره ، الأمر الـذي يفترض دور استقـرار نقْديٍّ وماليّ واقتصاديٍّ ، وفي هذهِ الحالِ لا تعدُو عملياتُ الصرْفِ أنْ تكون ناشئةً عنْ مدفوعات خـارجية تُسَـدّدُ أثمانَ البضـائعِ وأُجور المستخدَمينَ .

٢ ـ إنّ نـظامَ الـذهَبِ معنـاهُ ثبـاتُ سعْـرِ الصـرْفِ بينَ الـدول ، وينجُمُ عن ثبـاتِ سعْرِ الصـرْفِ تقـدّمٌ في مجـالِ التجارةِ الدوليـةِ ، لأنّ التجّارَ لا يخشَـوْنَ التوسّـعَ في التجارةِ الخارجيةِ ما دامَ الصرْفُ ثابتاً ولا خوْفَ من توسّعِ تجارتِهم .

٣ ـ في النـظام الـذهبيّ لا يمكنُ للبنـوكِ المـركـزيّـة

وللحكومات التوسّعُ في إصدار ورَقِ النقْدِ ، لأنّ ورَقَ النقْدِ قابلُ للتحويلِ إلى ذَهَبٍ بسعر محدود ، وما دامَ كذلكَ فإنّ السلطاتِ المختصّةَ تخشى ، إن توسّعَتْ في الإصدار ، أن يزدادَ الطلبُ على الذهَبِ وأنْ تعْجزَ عن مواجهتِهِ، ولذلكَ تحتفِظُ بنسبة معقولة بينَ ما تصدرُهُ منْ ورق النقْدِ واحتياطيها من الذهب .

٤ ـ تتحدّد كلّ عملة منَ العِمْلاتِ المُستَعْمَلَةِ في العالمِ بمقدار معيّن منَ الذهبِ ، ويسهلُ حينئذ انتقالُ البضائعِ والأموال والأشخاص منْ بَلَد إلى آخر ، وتنعدِمُ صعوباتُ القطع والعملةِ النادرةِ .

٥ ـ تُحْفَظُ لكلِّ دولَةٍ ثروتها الذهبية ، ولا يتهرّبُ ذهُبها منْ بلدٍ إلى آخر ، ولا تحتاجُ إلى أيّ مراقبةٍ للمحافظَةِ على ثروتها ، لأنها لا تنتقِلُ منها إلاّ بسببٍ مشروعٍ ، لأثمانِ السّلَعِ أو أُجورِ المستخدمينَ . هذه بعضُ فوائدِ نظامِ الذهبِ ، وكلّها تحتمُ أن يسيرَ العالمّ وَفْقَهُ .

مشاكِل نِظامِ الذهَب

حينَ كانَ نظامُ الذهبِ عالميّاً كانت مشاكلُهُ صغيرةً محدودةً أوْ معدومةً ، وقدْ طرأتِ المشاكِلُ بعْدَمَا أخَذَتِ الدوَلُ

الكبرى تحاولُ ضرْبَ أعدائِها عنْ طريقِ النقْـدِ ، حينَ جَعَلَتِ النقْدَ الورقيّ الإلزاميّ معَ نظامِ الذهبِ وحينَ أوجَـدَتِ الدوَلُ الاستعماريّةُ الغربيةُ صندوقَ النقْد الدوْليّ . ولذلكَ نشأت أمامَ الدولة التي تستعمِـلُ نظامَ الـذهبِ مشاكـلُ لا بدّ منْ معـرِفتِها لمعرفَةِ حلِّها والتغلّبِ عليها . وهيَ :

١ ـ تـركّزُ الـذهبِ في الـدولِ التي زادت قـوّتهـا على الانتاجِ ومقدرتها على المنافسةِ في التجارةِ الدوليّةِ ، أو غناها بالخُبراءِ والصنـاعيينَ ، ممّا جَعَـلَ الذّهَبَ يتسـرّبُ إليها ثمنـاً للسلَعِ أو أُجـوراً للمستخـدَمـينَ مـنَ الخـبـراءِ والعـلمـاءِ والصناعيين ، حتى تكدّسَتْ أكبرُ كميّةٍ منْ ذهَبِ العـالـمِ في خزائنِ تلكَ الدوَل ، فاختلّ حينئذٍ توزيـعُ الذهبِ بينَ الـدوَلِ ونتـجَ عنه خَشْيَـةُ الدولِ منْ تسـرّبِ الكميّـةِ التي لـديهـا منَ الذهبِ، فمنعتْ خروجَهُ منها، وأدّى ذلكَ أو ربما أدّى إلى وقْفِ حركةِ تجارتها الخارجيةِ.

٢ ـ إنّ بعضَ الدوَلِ يتسرّبُ اليه الذهبُ نتيجـةَ مَيْلِ الميزان الحسابيّ لمصلحتها ، ولكنّها تمنَعُ هذا الذهبَ الذي دخلَ إليها من التأثيرِ على السوقِ الداخليةِ، ومنْ رفْعِ مستوى الأسعارِ فيها، وذلكَ بأنْ تضَعَ في الـسـوقِ كميةً منَ السنـداتِ

تكفي لسحْبِ مبلغٍ من النقودِ معادلٍ مقـدارَ ما وردَ إليهـا منَ الذهبِ، فيبقى الذهبُ عندها ولا يخرجُ منها ولا يرجعُ للبلادِ التي أصدرَتْهُ فتتضرّر منْ نظامِ الذهبِ.

٣ ـ إنّ انتشارَ نظام الذهبِ كانَ مقروناً بفكرةِ التخصيص بينَ الدولِ في نواحي الإنتاجِ وعدمِ إقامةِ العراقيلِ في سبيلِ التجارةِ بينها. وقدْ ظهرَتْ في الدوَلِ اتجاهاتٌ قويّةٌ لحمايـةِ إنتاجها الصنـاعيّ والزراعيّ، وفرضَتْ حواجزَ جمركيـةً بحيثُ يَتَعَسر إدخالُ سِلَع إليها تُباعُ بالذهَبِ، ولذلكَ تتضرّرُ الدولةُ التي تسيرُ على نظام الذهب، لأنّها إنْ لمْ تتمكّنْ منْ إدخـالِ بضـائِعها لغيـرها بـالسعر العـاديّ، فإنهـا إمّـا أن تضـطر إلى تخفيضِ أسعارِ بضاعتها تخفيضاً إضافياً للتغلّب على الحواجز الجمركيةِ، أو أن تَمتنعَ منْ إدخال بضاعتِها إليها، وفي ذلكَ خسارةٌ لها.

هذه هيَ أهمّ المشاكلِ التي يتعرّضُ لها نظامُ الذهبِ إذا استعْمَلَتْهُ دولةٌ واحدةٌ أو دوَلٌ متعددةٌ. وطريقُ التغلّب عليها أن تكونَ السياسةُ التجاريّةُ للدولة قائمةً على الاكتفاء الذاتي، وأنْ تكـونَ أجورُ الأجَـرَاءِ مُقدّرَةً بمنفعـةِ جُهودِهِمْ لا بثمنِ السلَعِ التي يُنتجـونها، ولا بحسب مستـوى معيشتِهِمْ، وأنْ لا تُعتَبَرَ السّنداتُ الماليةُ ولا الأسهُمُ مالاً مملوكاً للأفرادِ في بلادهـا،

وأن تُقلّلَ الدولةُ منَ الاعتمادِ على التصديرِ في إنتاجِ ثروتِها ، وأن تعمَلَ لجعْلِ إنتاجِ الثروَةِ داخليّاً دونَ حاجة إلى سِلَعٍ أو مستخدمينَ وعندئذٍ لا يبقى تأثيرٌ عليها للحواجزِ الجمركيةِ . ومتى سارَتِ الدولةُ على هذهِ السياسةِ سارَتْ على نظامِ الذهَبِ ، واكتسبَتْ جميعَ فوائِدِهِ وتجنبَتْ مشاكِلَهُ فلا يُصيبُها منهُ أيّ ضررٍ بلْ يُصْبحُ منْ مصلحَتِهَا ومنَ المحتّمِ عليها اتباعُ نظامِ الذهبِ والفضةِ لا غير.

نِظام الفِضّةِ أو الأسَاس الفضيّ

يُقْصَدُ بهِ أنّ الفضةَ أساسُ الوحدةِ النقديةِ لأنّ هذا المعدنَ يتمتّعُ بحريّةِ الضرْبِ ، وبقوةٍ إبرائيةٍ غيرِ محدودةٍ ، وقد كانَ معروفاً منذُ القديمِ ، فكانَ في الدولةِ الإسلاميّةِ سائراً معَ نظامِ الذهَبِ . وكانَ وحدهُ في بعضِ الدولِ نظامَ النقدِ الأساسيّ. وظلّ نظامُ الفضّةِ معمولاً بهِ في الهندِ الصينيّةِ حتى ١٩٣٠ ، ثمّ استبدلت في تلكَ السنَةِ القرش الذهبيّ بالقرش الفضيّ . ونظام الفضّةِ كنظام الذهب في كل تفاصيلهِ . ولذلكَ كانَ منَ السهْلِ الجمْعُ بينَ النظامين : الذهبي والفضي . ومنذُ هجرةِ الرسول ﷺ كانت الدولةِ الإسلاميةُ قائمةً على سياسةِ الذهبِ والفضّة معاً ، ويجبُ أن تظلّ هذهِ السياسةُ النقديةُ

قائمةً على الأساسين الذهبيّ والفضيّ، سواء كانَ التداوُلُ بهما عيناً، أو بنقْدٍ ورقيٍّ مُغطىّ بالذهبِ والفضّةِ، أو كان هنالكَ نقدٌ ورقيّ متداوَلٌ مقابله ذهبٌ وفضّةٌ.

النقود المَعْدِنية

يُرْجِعُ الاقتصاديّون أنواعَ النقودِ المعدنّيةِ المختلفة إلى نوعينِ رئيسيين، هما نظامُ المعدنِ الفرديّ ونظامُ المعدنَيْن. فالأولُ ما تكونُ النقودُ الرئيسيةُ فيهِ مقصورة على مسكوكاتِ معدنٍ واحدٍ. والثاني: ما تكونُ المسكوكاتُ الذهبيةُ والفضيةُ نقوداً رئيسيةً.

ونظام المعدنَين ينطوي على ثلاثِ صفاتٍ:

الأولى - أن تكونَ للمسكوكاتِ الذهبيةِ قوّةُ إبراءٍ غيرُ محدودَةٍ.

الثانية - أن تتوفّرَ حريّةُ الضرب لسبائكِ المعدنين.

الثالثة - أنْ تكونَ هناكَ نسبةٌ قانونيةٌ بينَ قِيمتي المسكوكاتِ الذهبيةِ والفضيةِ.

ونظامُ المعدنينِ يمتازُ بجعلِ كميةِ النقودِ التي يجري بها

التداولُ عظيمةً ، إذْ تُستَعْمَلُ مسكوكاتُ المعدنينِ نقوداً رئيسيةً ، وعندئذٍ تحتفظُ الأثمانُ بمستوىً مرتفِعٍ . وهوَ أمرٌ يشجّعُ على زيادةِ الإنتاجِ ويجعَلُ قيمةَ النقودِ أكثرَ ثباتاً . ثم تكونُ الأثمانُ أقلّ عرضةً للتغيراتِ الشديدةِ التي تؤدّي إلى اضطرابِ الحالةِ الاقتصاديةِ ، وبذلكَ يظهَرُ أنّ استعمالَ معدنينِ منَ النقودِ المعدِنيةِ خيرٌ من استعمالِ معدن واحدٍ . .

أما إذا كان نظام النقد لا يستند إلى الذهب والفضة كالنقود الورقية الإلزامية فلا يُعتبر ، لأن عملة الأوراق النقدية الإلزامية ليس لها قيمة سلعية في ذاتها ، وهي غير قابلة للصرف من البنوك المركزية بالذهب أو الفضة ، وقيمتها تستند إلى قوة الإبراء العام التي يضفيها عليها القانون ، الذي فرضها عملة للتداول ، فلو أُلغي التعامل بها ، أو فقدت ثقة الناس أصبحت عديمة الفائدة .

وقد كانت العملة المتداولة قبل الإسلام هي الذهب والفضة ، وجاء الإسلام فأقر التعامل بدنانير الذهب التي كانت تسكها الدولة الرومانية ، وبدراهم الفضة التي كانت تسكها الدولة الفارسية ، وأقرّ اعتبارهما نقداً ، وربط بهما أحكاماً شرعية معينة ثابتة لا تتغير ، فحرّم كنزهما ، وفرض فيهما الزكاة وعيّن لها نصاباً محدداً منهما ، وقدّر الدّيات وحدّ القطع

في السرقة بهما ، وربط أحكام الربا والصرف بهما . وقد كانا هما العملة المستعملة طيلة العصور الإسلامية حتى القضاء على دولة الخلافة في الحرب العالمية الأولى .

كما أن العالم درج على اتخاذهما عملة ونقداً إلى ما قبيل الحرب العالمية الأولى حين أوقف التعامل بهما ، ثم رجع إلى استعمالهما بعد الحرب العالمية الأولى جزئياً ، ثم أخذ يقلص التعامل بهما حتى جاءت سنة ١٩٧١ فألغى الرئيس الأمريكي نيكسون في ١٥/٧/١٩٧١ رسمياً التعامل بهما إلغاءً كلياً حين ألغى العلاقة التي كانت قائمة بين الدولار وأونصة الذهب بسعر كانت تضمنه أمريكا إبتداء وهو ٣٥ دولاراً للأونصة، فتخلى نيكسون عن ضمان هذا السعر، ومنذ ذلك الحين أخذت الأزمات النقدية تتفاقم في العالم ، وأخذت أمريكا تتحكم بالنقد العالمي ، وبالتجارة الدولية، حين صار نقدها هو وحده الأساس لتقدير أثمان جميع النقود في العالم ، والأساس لتقدير أثمان السلع والخدمات في العالم كافة . ولما اضطرب الاقتصاد الامريكي من جراء العجز في الميزانية الأمريكية ، والعجز في ميزان المدفوعات الأمريكي تضعضع الدولار وانحدر انحداراً حاداً ، مما أدى إلى زيادة التفاقم في أزمة النقد في العالم. وقد كانت خسارة الدولار في السنوات

الثلاث الأخيرة بالنسبةإلى عملات الدول الصناعية الكبرى تقارب ٥٠٪ من قيمته ، أي أن قيمة عملات تلك الدول الصناعية الكبرى قد زادت بالنسبه الى الدولار بما يقارب مئة بالمئة .

وفيما يلي جدول مبنيّ على إحصائيات صندوق النقد الدولي يبين مقدار الخسارة التي لحقت بالعملات الأجنبية ومنها الدينار الأردني والليرة اللبنانية والليرة السورية في السنوات الثلاث الأخيرة بالنسبة الى الذهب وإلى عملات الدول الصناعية الكبرى .

١ ـ الخسارة بالنسبة إلى الذهب ابتداء من سنة ١٩٨٥ حتى نهاية ١٩٨٧ .

العملة	نسبة الخسارة من القيمة
الدولار	٣٤٪
الدينار الأردني	٢٤٪
الليرة اللبنانية	٩٩٪
الليرة السورية	٨٢٪

٢ ـ الخسارة بالنسبة إلى عملات بعض الدول الصناعية الكبرى ابتداء من سنة ١٩٨٥ حتى نهاية ١٩٨٧ .

العملة	بالنسبة إلى	نسبة الخسارة من القيمة
الدولار	الين الياباني	٥٠٪
الدولار	المارك الالماني	٤٩٪
الدولار	الاسترليني	٣٨٪
الدينار الأردني	الين الياباني	٤٢٪
الدينار الاردني	المارك الالماني	٤١٪
الدينار الاردني	الاسترليني	٢٧٪
الليرة اللبنانية	الدولار	٩٨٪
الليرة السورية	الدولار	٧٢٪

وقد زادت قيمة الدينار الاردني بالنسبة للدولار في المدة نفسها ١٦٪ بسبب انخفاض الدولار الحاد .

ومن هذا الجدول يتبين مقدار فساد النقد الورقي الإلزامي ، ومدى ما يحدثه من اضطراب في أسواق النقد في العالم ، وما يلحقه من خسائر فادحة بالدول والأفراد .

وحتى تُتَدارك الهزات الفظيعة، والخسائر الفادحة، لا بد من العودة إلى نظام الذهب والفضة وربط العملات الورقية بهما . فإن بقي نظام النقد الورقي الالزامي هو المتحكم

فستستمر الهزات النقدية تتوالى، وسيزداد التضخم النقدي ، وستكثر الخسائر ، وسيبقى الاقتصاد العالمي مزعزعاً ، والتجارة الدولية الخارجية غير مستقرة ، وستبقى امريكا متحكمة بنقد العالم وتجارته واقتصاده ، تسيرّ كل ذلك حسب مصلحتها ، ولو ضربت مصالح العالم أجمع .

ودرءاً لمزيد من الخسائر يجب على الحكومات أن تعتمد نظام الذهب والفضة ، وأن تربط نقدها بهما ، فإن لم تفعل فما على الأفراد الذين هم رعايا تلك الدول إلا الهروب إلى الذهب والفضة واستبدال الذهب والفضة بمدّخراتهم وما يفيض عن حاجتهم ، وبذلك يستطيعون تجنيب انفسهم المزيد من الخسائر .

وهكذا نكون قد أوضحنا وبينا النظام الاقتصادي الذي يبين كيفية جباية الأموال من الرعية وكيفية توزيعها، ولم نتعرض لعلم الاقتصاد الذي يبحث في تحسين الانتاج وتكثيره. وبقي علينا أن نعرض للسياسة الاقتصادية في الإسلام .

سياسة الاقتصاد

سياسةُ الاقتصاد هدفٌ ترمي إليه الأحكامُ التي تعالجُ تدبيرَ شؤون الإنسان .

وسياسةُ الاقتصاد في الإسلام مبنيةٌ على أساسٍ تحقيق أكبر عدد ممكن من الرفاهية للإنسان باعتباره إنساناً أو فرداً يعيش في مجتمع متماسك ، لا باعتباره منعزلاً أو فرداً في مجتمع لا يرتبط أفراده بأية علاقة .

فالنظرة الاقتصادية في الإسلام تتلخصُ في أن الاقتصاد للإنسان لا للفرد ، وأنه للمجتمع المتماسك لا للجماعة المكونة من أفراد دون ملاحظة العلاقات .

ولذلك نجد أنّ نظرة الإسلام هذه حتمت تحريم إنتاج الخمر واستهلاكها، ولا تعتبرها بالنسبة للمسلم مادة اقتصادية، كما حتمت تحريم الربا ، ولا تعتبره بالنسبة لجميع مز

يحملون تابعية الدولة، مادة اقتصادية، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين .

فالإسلامُ لا يفصل « اعتبار ما يجب أن يكون عليه المجتمع » عن تحقيق الرفاهية للإنسان ، بل يجعلهما أمرين متلازمين ، لأنه يهدف إلى الطمأنينة عند الإنسان لا إلى مجرد إشباع حاجته ، ويجعل نيل السعادة المثل الأعلى الذي يسعى المسلم لتحقيقه من الاقتصاد . قال تعالى : ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[1] ولذلك جعل فلسفة الاقتصاد مربوطة بأوامر الله ونواهيه بناء على إدراك الصلة بالله ، أي ربط الفكرة التي يبنى عليها تدبير أمور المسلم والمجتمع بالحياة، وذلك بجعل الأعمال الاقتصادية موافقة للأحكام الشرعية باعتبارها ديناً ، وربط تدبير أمور الرعية ممن يحملون التابعية ، وتقييد أعمالهم الاقتصادية، بالأحكام الشرعية باعتبارها تشريعاً، فأباح لهم ما أباحه الإسلام ، وقيدهم بما قيدهم به . قال تعالى : ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[2] . وقال

(١) القصص ٧٧.
(٢) الحشر: ٧.

﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[1] . وقد قيد الذين يحملون التابعية بهذه الأحكام بالتوجيه الذي يجعل المسلم ينفذ هذه السياسة بدافع تقوى الله والتشريع الذي تنفذه الدولة ، قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين** ﴾ .

وقال : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ ﴾[2] . وقال : ﴿ وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ ۖ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ ﴾[3] وفي ذلك بيان الكيفية التي تنفذ بها هذه الأحكام ، وما يضمن تقيدهم بها . وقد شملت هذه الضمانة الأحكام التى تتعلق بالفرد والمجموع ، فحرم الاعتداء على

---

(١) النور: ٦٣ .
(٢) البقرة : ٢٨٢ .
(٣) البقرة: ٢٨٢ .

الملكية العامة كما حرم الاعتداء على الملكية الفردية، وجعل تنفيذ حق الله كتنفيذ حق الإنسان، وجعل تنفيذ الزكاة كتنفيذ النفقة.

وحين شرع الأحكام راعى مصلحة الفرد والجماعة: فحين شرع للجماعة ما بينها من علاقات راعى مصلحة الفرد، وحين شرع للفرد ما بينه وبين غيره من علاقات راعى مصلحة الجماعة.

ولذلك نجده حين جعل للدولة حق أخذ المال من المسلمين، لإدارة شؤون الرعية، قيد الدولة بأن لا تأخذ إلا فضول الأغنياء أي ما يزيد عن حاجاتهم الضرورية، وهي المأكل والملبس والمسكن والزواج، وما يركبونه لقضاء حاجاتهم البعيدة. فهذا التشريعُ الذي يحفظ الجماعةَ روعيت فيه مصلحة الفرد.

ونجد الشرع أيضاً يتيح للفرد أن يبني بيتاً أو يزرع بستاناً، ومن ناحية أخرى فرض عليه حق الطريق ومنعه من البناء أو الزرع على أي وجه يعتدي به على حق الطريق أو على ملكية عامة. وحين أباح للفرد بيع ما يملك خارج الدولة الإسلامية في تجارة منعه من بيع السلاح وكل ما يتقوى به العدو على الدولة. فهذا التشريع للفرد رُوعيت فيه مصلحة الجماعة.

وهكذا نجد الإسلام مع كونه يشرع للإنسان ، ويشرع للمجتمع ينظر إلى ما يجب أن يكون عليه المجتمع . إنه يشرع في الاقتصاد لمجتمع معين له صفة معينة .

ولا يكتفي بذلك ، بل يحث على الكسب وطلب الرزق والسعي لتحقيق أكبر درجة ممكنة من الرفاهية للفرد وللمجموع .

ولذلك كان السعي لكسب الرزق فرضاً على كل رجل . قال تعالى : ﴿ فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ﴾[1] . وقال عليه وعلى آله الصلاة والسلام : « طلب الحلال كمقارعة الأبطال ، ومن مات في طلب الحلال مات مغفوراً له » . وقال : « إن أطيب ما أكلتم من كسب أيديكم ، وإن أخي داود كان يأكل من كسب يده » . وقال : « إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها الصوم ولا الصلاة . قيل : فما يكفرها يا رسول الله ؟ قال : الهموم في طلب المعيشة » . وفي حديث قدسيّ عن ربه عز وجل قال تعالى : « عبدي حرك يدك أنزل عليك الرزق » .

فالآيات والأحاديث تحث على التمتع بهذا المال وأكل

---

(١) تبارك : ١٥ .

الطيبات . قال تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ ﴾[1] . وقال تعالى : ﴿ كلوا من طيبات ما رزقناكم ﴾ . وقال : ﴿ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًاۚ ﴾[2] . وقال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[3] . فهذه الآيات وما شابهها تدل دلالة واضحة على أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالاقتصاد تهدف إلى رفع مستوى المعيشة والتمتع بالطيبات . وقد راعى الإسلام في الحصول على المال عدم تعقيد الكيفية التي يحوزه الإنسان بها ، فجعلها بسيطة كل البساطة إذ حدد أسباب التملك ، وحدد العقود التي يجري بها تبادل الملكية .

ولا يعني تحديده لأسباب التملك وللعقود تجميد الوضع الاقتصادي ، بل مساعدة الناس على الربح والتقدم الاقتصادي والحيلولة دون وقوع الهزات الاقتصادية العامة ، لأن الإسلامَ جعل الأسباب والعقود خطوطاً عريضة تدخل تحتها جزئيات متعددة كأنواع العمل وأنواع البيع ، وتدخل فيها كليات متعددة في قياسها عليها كقياس العطية على الهبة في أنها تكون سبباً

---

(١) الأعراف: ٣٢ .

(٢) المائدة : ٨٨.

(٣) المائدة ٨٧.

للملك ، وكقياس الوكالة على الإجارة في استحقاق أجرة الوكيل .

ولا يجوز أن يخرجَ المرءُ عن هذه الخطوط العريضة التي جاء بها الشرع ، بل يجب أن يتقيدَ بها تقيداً تاماً . وهكذا نجدُ اسبابَ التملك والعقود قد بينها الشارع وحددها في معانٍ عامة ، وهذا ما يجعلها شاملة لكل ما يتجدد من الحوادث .

وبهذا تكون سياسة الاقتصاد في الإسلام غير مقتصرة على الرفاهية وحدها ، بل تشملُ الرفاهية والوضعية التي تكون عليها هذه الرفاهية ، لتحقق مجتمعاً يعيش فيه الإنسان مطمئناً هادىء البال ، ويعيش فيه المسلم متمتعاً بالسعادة وراحة الفكر .

وتتلخص سياسة الاقتصاد بأمور أربعة

أولاً ـ إشباع جميع الحاجات الأساسية لكل فرد إشباعاً كلياً، وتمكينه من إشباع الحاجات الكمالية بقدر ما يستطيع، لأنه يعيش في مجتمع معين له طراز خاص في العيش .

ثانياً ـ النظر إلى كل فرد بعينه لا إلى مجموع الأفراد الذين يعيشون في البلاد .

ثالثاً ـ النظر إلى الفرد باعتباره إنساناً قبل أي اعتبار

آخر ، ولا بد من إشباع حاجاته الأساسية كُلّها إشباعاً كلياً ، واعتباره ، بعد ذلك ، شخصاً معيناً بذاته ، بتمكينه من إشباع حاجاته الكمالية بقدر ما يستطيع .

رابعاً ـ النظر إليه في الوقت نفسه ، باعتباره مرتبطاً بغيره ارتباطاً معيناً يُسيّرهُ تسييراً معيناً وِفقَ طرازٍ خاص ، وبناءً على ذلك يكونُ الأساسُ توزيع الثروة لا تنميتها . إن تنمية الثروة تأتي إتياناً طبيعياً من هذه الكيفية للحيازة ، وإن الكيفية التي تجري فيها حيازة الأرض تؤدي بالطبع إلى استغلالها ، والكيفية التي يجري بها امتلاك المصنع تؤدي طبيعياً إلى استغلاله . ويمكن تحسين هذه الزيادة للدخل بالمعلومات الاقتصادية لا بالأحكام الاقتصادية ، وتُؤخذُ هذه المعلومات من أي جهة كانت دون قيد .

موضوع معالجة الاقتصاد في البلاد الإسلامية

هذه المعالجة تنقسم إلى قسمين منفصلين عن بعضهما تمام الانفصال ولا علاقة لأحدهما بالآخر .

القسم الأول : السياسة الاقتصادية : ومعالجتها في أمرين :

(أ) الخطوطُ العريضة لمصادر الاقتصاد وهي أربعة

« الزراعة ـ الصناعة ـ التجارة ـ وجهد الإنسان » .

(ب) الخطوط العريضة لضمان الحاجات الأساسية .

القسم الثاني ـ معالجة زيادة الثروة لتكثير الثروة تختلف باختلاف أوضاع البلدان . ولذلك كانت معالجتها بحسب متطلبات الأوضاع الخاصة ، وسيقتصر بحثنا على القسم الأول .

معالجة مصادر الاقتصاد الأربعة

الأرض . الصناعة . التجارة . الجهد .

الرأسمالية تجعل زيادة الثروة أساس النظام ، وتترك للأفراد حرية الملكية والعمل . والاشتراكية ، وبعدها **الشيوعية ، تقولُ بإلغاء الملكية إلغاءً كلياً أو جزئياً وتجعل العمل هو الأساس، وشعارها : « من لا يعمل لا يأكل »** .

والإسلام يقول بإباحة الملكية والعمل . قال تعالى : ﴿ فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ﴾[1] . وقال : ﴿ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ ﴾[2] والأمر هنا للإباحة . وقال

---

(١) تبارك : ١٥ .

(٢) الجمعة : ١٠ .

رسـول الله ﷺ : « ما أكـل ابن آدم طعامـاً قط خيراً من أن يأكل من عمـل يده » وهـو خبر مقـرون بالمـدح ، لكنه من الأوامر غير الصريحة ، والمراد به الإباحة .

والإسلامُ جعلَ الملكيةَ والعملَ في هذه المصادر مباحين للناس. وينبغي أن يلاحظ أن الإباحة إباحةُ ملكية وعمل وليست حرية ملكية وعمل ، لأن الإباحة تقييد لحكم شرعي هو أمر الله بالتخيير بين الأخـذ وعدمـه بخلاف الحـرية فهي عـدم التقيد بشيء .

الإقطاع
وكيفية معالجته

لقد حصلت أضرارٌ من ملكيةٍ بعض الأشخاص لأراضٍ واسعةٍ فاتخذ ذلك ذريعة للحملة على ملكية الأراضي الواسعة وأُطلِقَ عليها لفظ الإقطاع. وانتشرت الحملةُ على الإقطاع في كل مكان، وجُعل علاج الإقطاع في إلغاء الملكية الواسعة لا في معالجة الأضرار ، ولهذا قيل إن ملكيةَ الأراضي الواسعة أدَّت إلى أضرارٍ كبيرةٍ . قد يقال : هناك إقطاعيون يملكونَ مثل هذه الأراضي ، فيعطلونَ بعضَها لعدمِ قدرتهم على استغلالها في حين أنه يوجدُ فلاحون لديهم نشاط زراعي ولا يجدون أرضـاً

يزرعونـها، لذلـك كانت ملكيـةُ هؤلاء الإقطاعيين لـلأراضي الواسعة سبباً في تعطيل بعضها،وحرماناً للبلاد من جهـود ذوي النشـاط الزراعي ، ومن خيـرات هذه الأرض المعـطلة، لذا يجبُ أن يقضى على الإقطاع .

والجواب على ذلك هو أن هذه مشكلةٌ من مشاكل حيازة الأرض ، وليست هي مشكلة حيازة الأرض ، فتعالج المشكلة نفسها ولا يعالج موضوع حيازة الأرض . والذي جعلها مشكلة هـو تعطيـل الأرض وعـدم إنتـاجهـا وليس هـو ملك الأراضي الواسعة أو عدم ملكها. أو بعبارة أخرى الذي جعلها مشكلة هو الإنتـاج وعدم الإنتـاج ، وليس المساواة في حيـازة الأرض أو عدم المساواة . ولذلك تعالج هذه المشكلة بقيود لهذه الحيازة توضع لتحقيق الإنتـاج ، فيربط الإنتـاج بالحيـازة لأنه بـالنسبة للأرض جزء منها إذ الإنبات جزءٌ من تكوين الأرض الزراعية ، فمن ينتج يملك ومن لا ينتج لا يملك . هذا هـو علاج هـذه المشكلة وليس عـلاجها بـإعـادة تـوزيـع الأراضي ، أي ليس علاجها بـالمساواة في حيـازة الأرض . وقد يقـال : إن ملكيةَ الأراضي الواسعة قد أدت إلى استغلال الإقطاعيين للفلاحين ، فهناك أشخاصٌ يملكـون أراضي واسعة وهم الإقـطاعيون ولا يعطلونها ، ولكنهم يجعلونها تنتج بواسطة غيرهم ، فلا يتولون

الإنتاج فيها بأنفسهم ، وإنما يتولى الإنتاج فيها غيرهم ويأخذون هم جزءاً من هذا الإنتاج دون بذل أي جهد. فهم يؤجرون الأرض الزراعية لذوي النشاط الزراعي ويأخذون أجرتها منهم ، فيكون تولي الإنتاج لغيرهم وحيازة الأرض لهم وهذا ظلم ، وهو ناتج عن الاستغلال ، لذلك يجبُ أن يُقضى على الإقطاع ليُقضى على الاستغلال . والجواب على ذلك هو أن هذه مشكلة من مشاكل حيازة الأرض وليست هي مشكلة حيازة الأرض . والذي جعلها مشكلة هو فصل الإنتاج عن الملكية ، فوجدت ملكية لا تتولى الإنتاج ووجد تولٍّ للإنتاج لا يملك أرضاً . ولذلك تعالج هذه المشكلة بمنع فصلَ الإنتاج عن الملكية منعاً باتاً ، فيمنع تأجير الأرض للزراعة مطلقاً ، ويجبر مالك الأرض على أن يتولى إنتاجها بنشاطه الزراعي ، أو بيعها ، وإلا أُخِذَت الأرض منه دون مقابل .

هذا هو علاج المشكلة، ومن أجل هذا كله يجبُ أن يعالجَ الشيء الذي جاء الضرر منه لا غيره .

فإن عُولِج الشيء الذي لم يأتِ الضرر منه لا يحصل علاج للضرر بل يحصل ضرر آخر . ولهذا فإنه إذا ظُنَّ أنَّ

الضررَ آتٍ من سعة الملكية للأرض أي من الإقطاع ، واعتُبر الإقطاع هو المشكلة ، فإن ذلك يؤدي إلى أحد أمرين : إما إلغاء الملكية في الأرض إلغاءً تاماً وتصبح الأرض مشاعاً بين الناس ، وإما إلغاؤها إلغاءً جزئياً بتحديد المساحات التي يصح أن تُملك . وكلا العلاجين خطأ محض .

أما وجه الخطأ في إلغاء الملكيـة في الأرض إلغاءً تـاماً فهو أنه يناقض فطرة الإنسان: لأن ملكية الأشياء، أرضاً كانت أو غيرها، مَظْهَرٌ من مظاهر غريزة البقاء. وهي حتمية الوجود في الإنسان لأنها جزء من تكوينه ومظهرٌ من مظاهر طاقته الطبيعية ، فيستحيل عقلاً وواقعاً إلغاؤها . وكل ما هو غريزي في الإنسان لا يمكن قلعه من الإنسان ما دامت تنبض فيه الحياة . وأية محاولة لإلغائها إنما هي كبتٌ للإنسان يؤدي إلى القلق ، ومن هنا كان من المستحيل إلغاؤها .

ولا يقـال : إن جعل الأرض مشـاعـاً لا يلغي الملكيـة مطلقاً، وإنما يلغيها في شيء معين، ويطلقها في غيره، فتبقى غريزة البقاء تظهر في الملكية.

لا يقال ذلك لأن مظهرَ الملكية في غريزة البقاء لا يتجزأ إذ هو الحيازة من حيث هي حيازة، فكل ما يحاز يبرز فيه مظهر

الحيازة من غريزة البقاء ، فمنع الملكية في أي شيء يناقضُ فطرةَ الإنسان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن واقعَ الذين حاولوا إلغاء الملكية قد دل على الإخفاق وعلى الضرر . فها هي المزارع الجماعية في روسيا والصين الشيوعيتين دلت الوقائع الثابتة على إخفاقها . فإنه بالرغم من الكبت والضغط بكل وسائل الإكراه كان يبرز على الفلاحين مظهر الحيازة بأشكال مختلفة حاولوا علاجها بالسماح لهم بملكية الاستهلاك ، ولكنها لم تعالج وظل مظهر الملكية يبرزُ على كل فرد . وفوق ذلك فقد أخفقَ الإنتاجُ الزراعي إخفاقاً بارزاً وانخفضَ مستواه انخفاضاً كبيراً . والدليل على ذلك أن خروشوف وغيره قد أشاروا أكثر من مرة إلى نقص الإنتاج الزراعي ، وأظهروا أكثر من مرة سَخطَهم على تأخرِ الإنتاج الزراعي . وإقالة خروشوف من الحكم كان على حد زعمهم من أهم أسبابها تأخر الإنتاج الزراعي في روسيا . ومثل ذلك في الصين الشيوعية . وهذا الإخفاق في المزارع الجماعية أمر طبيعي وحتمي ، فإنَّ الفرد إذا قام بعملٍ فيها تحت الضغط والإكراه لا يقوم به على الوجه الأكمل كما لو كان يقوم به في مزرعةٍ هي ملكه .

ومن هنا جاء الضرر في معالجة مشاكل الأراضي على

أنهـا مشكلة إقطاع . هـذا إذا عولـج الإقـطاع بـإلغـاء ملكيـة الأراضي إلغاءً كلياً، أما إذا عولج بإلغاء الملكية إلغـاءً جزئيـاً بتحـديد المسـاحات التي يصـح أن تملك ، فإن ذلك يكون تحديداً للملكيـة بالكم ، وهـذا لا يجوز لأنـه يَحدُّ من نشـاط الإنسان ويعطِّلُ جهودَهُ ويقتلُ طموحه وبـالتالي يقللُ إنتاجـه . وهذا التحديد حين يمنعه من حيازة ما يزيدُ على مساحات معينة يوقفه عند حد معين من الإنتاج ، ويحرمهُ من مواصلةِ النشاط ، فيكونُ هذا العلاج إيجاداً لضـرر وليس إزالة للضـرر ، وخلقاً لمشكلة وليس علاجاً للمشكلة .

ومن هنا يأتي أيضاً الضررُ من معالجة مشـاكل الأراضي على أنهـا مشكلة إقطاع . ولـذلـك كـان من الخـطأ المحض البحث في إعادة توزيع الأراضي بين الناس ، لأن المـوضوع في معالجة مشاكل الأراضي ليس تـوزيعها على النـاس ، ولا المساواة في هذا التوزيع ، بـل الموضـوع محصورٌ في نقـطة واحدة ليس غير هي : الإنتاج . ولهذا لا بدَّ أن تكونَ الأحكام التي تعـالـجُ حيـازةَ الأرضِ منْصَبـة على تحقيق الإنتـاج في الحيازة وعلى منع فصل الحيازة عن الإنتاج ، أي منصبة على جعل الغاية من ملكية الأرض ، وهي الإنتاج ، جزءاً لا يتجزأ من هـذه الملكية بغض النـظر عن سعـة الأرض المملوكـة أو

قلتها ، وبغض النظر عن المساواة أو عدم المسـاواة . وسنرى كيف ينعدم الإقطاع في الإسلام بالنسبة لحيازة الأرض .

المصدر الأول: الأرض

الأرضُ أساسُ الزراعة لا جهد الإنسان ولا الخبرة الفنية حتى ولا الآلـة . فالـذي يعين وجه الإنتـاج هو كيفيـة الحيازة لـلأرض وكيفية العمـل بها ، أي لا جهـد الإنسان ولا خبـرته الفنية ولا الآلة ولا علاقات الإنتـاج . ولذلـك يجب أن يكونَ البحث في الـزراعة منصبـاً على الأرض ، لأن الجهد مصـدر منفصل عن الزراعة ، والآلة كذلك مصدر منفصل عن الزراعة ولها أحكام خاصة . والخبرة الفنية وعلاقات الإنتاج لا علاقـة لأي منهما بالزراعة أيضاً ، وهو أمـر ظاهـر . لذلـك سنحصر البحث في الزراعة في أحكام الأرض فقط .

وموضوع ملكية الأرض يختلفُ عن ملكية بقية المواد من عقـار وسلع ونقد ومـواش وغير ذلـك . والإنتاج فيهـا جزء لا يتجـزأ من وجودهـا ، كما أنـه جـزء لا يتجـزأ من ملكيتهـا . والأرض تختلفْ عن المصنع الذي لا يعد إنتاجه جزءاً مـن وجوده ، وعن البيت الذي يشترك مع المصنع في الإنتاج ، بل هي تختلف عن كـل سلعة في الـدنيا ، إذ لا تنتـج سلعة في

الدنيا من نفسها دون أن يباشر الإنتاج فيها أحد ، سوى الأرض . ومن هنا يجب أن تكون للأرض بالذات ، من دون باقي الأموال ، أحكام خاصة من حيث ملكيتها ومن حيث العمل فيها . . .

ملكية الأرض : تتحققُ ملكيةُ الأرض بالإقطاع والتحجير والإحياء ، كما تتحقق بالشراء وبالإرث وبالهبة .

ففي الإحياء يقول رسول الله ﷺ : « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » . والأرض الميتة هي الأرض التي لم يظهر أنه جرى عليها ملك أحد ، فلم يظهر فيها تأثير شيء من إحاطةٍ أو زرعٍ أو عمارة أو نحو ذلك ، ولا يوجد أحد يملكها أو ينتفع بها ، وإحياؤها هو جعلها صالحة للانتفاع بها . وقال رسول الله ﷺ « من عَمَرَ أرضاً ليست لأحدٍ فهو أحق بها » . وقال : « أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروه فهم أحق به » .

وعن التحجير قال رسول الله ﷺ : « من أحاط حائطاً على أرض فهي له» . والتحجير هو أن يجعل شخص على حدود الأرض ما يدل على تخصيص له : كأن يضع حولها حجارة أو سياجاً أو جداراً أو ما شاكل ذلك . والتحجير كالإحياء سواء بسواء لقوله ﷺ :«أيما قوم أحيوْا شيئاً من الأرض أو عمروه فهم أحق به» .

وأمـا أرض الإقطاع فهي الأراضي التي تعـطيها الـدولة للأفراد مجـاناً دون مقـابل ، بعـدما سبق إحيـاؤها ، ولكن لا مالك لها فتكون الدولة هي المـالكة . هـذه الأرض لا تملك بالإحياء أو التحجير ، لأنها ليست ميتة بعد ما أحييت بالـزرع ولكنها أرض لا مالك لها ، فلا تملك إلا بتمليك الدولة . وقد أقطع رسول الله لبعض أصحابه أرضاً .

فإعطاءُ الدولة لأحدِ الرعية أرضاً هو الإقطاعُ ، وهو جائز بدليلِ فعل الرسول له .

وإذا ملكت الأرض بسبب من الأسباب المذكـورة أجبر مالك الأرض على استغلالها ، ولا يسمح له بتعـطيلها . فـإذا أهمل ذلك وعطل الأرض ثلاث سنين نزعت منه جبراً وأعطيت لغيره. قال رسول الله ﷺ: «عادي[1] الأرض لله ولرسوله، ثم لكم من بعد. فمن أحيا أرضاً ميتةً فهي له، وليسَ لمحتجرٍ حق بعد ثلاثِ سنين».

ولا يقـال : إن الحـديث أتى على ذكـر المحتجـر لأن العبـرة بعموم اللفظ لا بخصـوص السبب . فيظل العـام على

(١) عاديّ : الشيء القديم .

عمومه، ويكون قوله : « من عطل أرضاً » شامـلاً لكل أرض ملكت بالإقطاع أو بالشراء أو بغير ذلك .

السياسة الزراعية

تقومُ السياسـةُ الزراعيـةُ في الأصلِ على زيـادة الإنتاج الزراعي ، وتسلكُ عادةً طريقين :

أحـدهما : طـريقُ التعميقِ ، بـأن تجـريَ المحـاولات لزيادةِ إنتاج الأرضِ .

ثـانيهما : طـريقُ التوسيعِ ، بأن تـزدادَ المساحـات التي تزرع .

أما التعميقُ فيحصلُ باستعمالِ الموادِ الكيماوية وانتشار الأسـاليب الحديثـة بين المزارعين ، والعنـايـة بتـوفيـر البـذار وتحسينه . وتعطي الدولةُ المـالَ اللازمَ للَعـاجزين هبـةً وليس قروضاً من أجلِ شراء مـا يلزمُهم من الآلات والبذار والمـواد الكيماوية لزيادة الإنتاج، وتشجِّعَ القادرين على شراء ذلك تشجيعاً مؤثراً .

وأمـا التوسيـعُ فيحصلُ بتشجيـع إحياء الأرض المـوات وتحجيرها ، وبإقطاع الدولة أرضاً للقادرين على الزراعة ممن

لا يملكون أرضاً أو ممن يملكونَ مساحات قليلة، وذلك مما تحت يدها من الأراضي، وبأخذِ الأرضِ جبراً وعلى الفورِ من كل من يهملُ أرضَه ثلاثَ سنواتٍ متتالية.

وبهذين الأمرين: التعميق والتوسيع، تحصلُ زيادة الإنتاج الزراعي ويتحققُ الأصلُ في السياسة الزراعية. غير أن هناك أموراً فرعية في السياسة الزراعية تأتي بعد زيادة الإنتاج، ألا وهي نوعية الإنتاج.

ونوعية الإنتاج ليست هي موضوع بحثنا، بل موضوع بحثنا هو زيادة الإنتاج.

ولهذا لا بدّ أن تكون السياسة الزراعية مستهدفة زيادة الإنتاج في ثلاثة أمور هي:

أولاً: زيادةُ الإنتاج في المواد الغذائية.

وذلك أن الموادَ الغذائية ضرورية لإطعام المزيد من السكان، ولإبعاد خطر المجاعة عن البلادِ في حالة وقوع قحط أو انحباس مطر، أو إذا ما تعرضت البلاد لحصار اقتصادي من جراء الكفاح والجهاد، أو في حالة حدوث مجاعات في بلادٍ إسلامية يحتم الواجب إغاثتها فوراً بالمواد الغذائية.

ومن هنا يجبُ أن يبذلَ الجهد لزيادة الإنتاج في حقل المواد الغذائية ، سواء في الثروةِ الحيوانية ، أو في الثروة الزراعية .

وعلاوة على هذا فإنّ نقصان المواد الغذائية يُلزمنا شراءها من الخارج ، وهذا لا يتأتى إلا بعملة صعبة . وبما أننا لا بد أن نباشر القيام بثورة صناعية ، فإن العملةَ الصعبةَ يجبُ أن نوفّرَها لشراء ما يلزمُ للثورةِ الصناعية ، وليس للزراعة ، ولا للمواد الغذائية .

ثانياً : زيادةُ الإنتاج في الموادِ اللازمة للكساء كالقطنِ والصوف والقنب والحرير . فإن هذا ضروري جداً ، لأنه من الحاجات الأساسية التي لا يمكنُ الاستغناء عنها ، والتي لا بدّ من توفيرها في البلاد ، حتى لا نستوردها من الخارج فنضطرَّ لدفعِ ثمنها من العملة الصعبة ، وحتى نُبعِدَ عن الناسِ خطر العُرْي والحاجة إلى اللباسِ في حالةِ ما إذا تعرضت البلاد لحصارٍ اقتصادي من قِبَلِ الدولِ المستعمرة أو من قبل عملائها في البلاد .

ثالثاً : زيادةُ الإنتاج الزراعي في المواد التي لها أسواق خارج البلاد، وذلك لأن الإنتاج الصناعي عندما يكادُ يكونُ

معدوماً، بل لا يوجدُ عندنا إنتاج صناعي يصلحُ للتصدير للخارج.

فإذا لم نُصَدِّرْ إنتاجاً زراعياً ننتهي بالقول إنه لا يوجدُ لدينا ثروة للتصدير . ومن هنا كان لا بدَّ من التفكير العاجل وبشكلٍ جدّيّ في زيادة الإنتاج الزراعي في ما هو مطلوب في الأسواق العالمية للحصول على العملة الصعبة ، لأننا حينَ لا نُصَدِّرُ بضاعةً للدولِ الأخرى لا نستطيعُ أن نحصلَ على عملةِ تلك الدول ، فنضطر لبيعِ عملتنا بأسعار بخسة في الأسواق العالمية للحصولِ على الموادِ اللازمة للثورة الصناعية . هذا من حيث زيادة الإنتاج .

وأما من حيث مشاريع العمران التي تساعدُ على زيادة الإنتاج مثل السدود والأقنية والآبار الأرتوازية وما شابه ذلك فإنه لا يَصِحُّ القيام بهذه المشاريع في الوقت الحاضر إلا ما كان منها ضرورياً ولا يمكن الاستغناء عنه . وذلك لأنه ليس المراد القيام بثورة زراعية في البلاد بل المراد القيام بثورة صناعية ، والعناية بالثروة الزراعية عنايةً كافية لزيادة الإنتاج .

ورب قائل يقول : لماذا لا نقوم بالثورتين معاً وفي نفس الوقت ، تكون الصناعة هي رأس الحربة في التقدم ؟

الجواب على ذلك : نعم .

إن هـذا يحصـلُ حين يكـون هنـاك تقـاربٌ بين الثـورة الزراعيةِ والثـورة الصناعيـة ، فتقومُ الثـورةُ فيهما معـاً على أن تجعلَ الصناعة هي رأس الحربة في التقدم .

أما البلاد الإسلامية فإنها بـلادٌ متأخـرةٌ صناعيـاً ، وهي تقوم على الزراعـة، ولهذا يجب أن يُـوَجَّهَ الجهـد إلى القيام بالثورةِ الصناعية ، ولا يقامُ بالثورة الزراعية لأنّ القيامَ بها يكونُ على حسـاب الثورة الصنـاعيـة فيُضْعِفُهـا ويحـدُّ من التقـدمِ الصناعي ويعوقه .

وأما الحكم الشرعي في هذا الموضـوع فهو أن مـا كان مصرفه مستحقّاً على وجهِ المصلحةِ ، ولا ينالُ الأمةَ ضررٌ من عدم وجوده كإقامة سد أو فتح طريق ثانية موجود غيـرهما ، أو يستغنى وقتياً عنهما ، أو فتح مستشفى ثان موجود غيـره يمكن الاكتفاء به، فإذا لم يوجدْ لدى الدولةِ مالٌ لا يصح أن تفرض ضـرائب من أجل مـا ذكرنـا ، ولا يصح أن تقتـرضَ حتى من رعاياها من أجل القيام بهذه المشاريع . ولهذا لا يصح القيـام بمشاريع عمرانية جـديدة لـزيادة الإنتـاج الزراعي إلا إذا كـان هناك مال متوفر لدى الدولة ، أو إذا كان عدم القيام بها يسببُ ضرراً للبلاد ، عندها يباشرُ بالقيام بأمثال هذه المشاريع .

الصناعة

الصناعةُ أساسٌ هامٌ من أسس الحياة الاقتصادية لأيّةِ أمة أو لأي شعبٍ في أي مجتمـع . وقـد بين الإسـلامُ أحكـامَ المصانع بأن الأصل فيها أنها ملكية فردية ، ولكل فرد من أفراد الرعية أن يملك المصانع . فـالمصنع ـ من حيث هـو ـ داخل في الملكية الفردية ، وليس بداخل في الملكية العامة ولا في ملكية الدولة. والدليل على ذلك أن الرسول اصطنع منبراً عند من يملك المصنع ملكية فردية.

غير أن الصناعةَ تأخذُ حكمَ ما يجري صنعه ، والقاعدة الشـرعية تقـول : « الصناعـة تأخـذ حكم ما تنتجـه » . مثـلاً فصناعـة العصر مباحة سواء كـانت عصر عنب أو تفـاح ، لأن الصناعة من حيث هي مباحة ومنها صناعة العصر التي تـدخل في عموم إباحة الصناعـات . ثم جاء الـرسول ﷺ وحـرم صناعة عصر الخمر. عن أنس قـال : « لعن رسول الله ﷺ في الخمرة عشرة: شاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها. . » . كمـا أن الشـرعَ رأى في بعض الحـالات أن المصانعَ لا يجوزُ أن تُملكَ مُلكيةً فرديةً . ولما كانت المصانعُ قائمةً على الموادِ الأولية والأشياء التي تتعلقُ بطبيعـة تكوينهـا

بالجماعة والمرافق العامة ، فالبحث إذن يجب أن يكون حول هذه الحالات الثلاث :

١ ـ الحالة الأولى : المعادن الصلبة كالفضة والحديد والنحاس والرصاص ،أو السوائل كالنفط والزئبق وما شاكلها . ولا تقطع الأرض التي يوجد فيها أمثال هذه الأشياء المذكورة أي لا يجوز أن تعطى من قبل الدولة ، وإن أعطيت خطأ استعيدت من قبل الخليفة . والدليل إرجاع رسول الله ﷺ ما أقطعه من أرض إلى عمر بن قيس المأدبي وغيره .

٢ ـ الحالة الثانية : الأشياء القي تمنعُ طبيعة تكوينها اختصاص الفرد بحيازتها ، كملكية الطريق العامة والبحار والخلجان والمضائق والمساجد والمنتزهات وما شاكلها لقول رسول الله ﷺ : « منى منَاخُ من سبق » .

٣ ـ الحالة الثالثة : ما هو من مرافق الجماعة بحيث لو لم يتوفر لها بوصفها جماعة تفرقت في طلبه كالماء والكلأ والنار لقول رسول الله ﷺ : « المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار » .

من هذه الخطوط العريضة يتبين أن الشرع قد عالج الصناعة والآلات ببيان ملكيتها ، وأوضح متى تكون ملكية

عامة ومتى تكون ملكية فردية خاصة. فالحكم في المصانع هو للأصل لا للتابع، فالكهرباء، مثلاً، إذا كان توليدها من مصنع خاص أي من ملك فردي، فالحكم الشرعي فيها أنها ملكية فردية، وكذلك ما يتبعها من طاقة منتجة للحرارة أو للإنارة فإنها ملكية فردية لأن حكم التابع هو كحكم الأصل. وأما إذا كان توليد الكهرباء من مساقط المياه العامة، فإنها، ولا شك، تكون من الملكية العامة سواء أكانت الغاية التي يجري توليد الكهرباء من أجلها هي الإنارة أم كانت تستعمل مقام النار. ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة أيضاً مصانع الكبريت والفحم الحجري والصناعات المتولدة عن النفط فإنها ملكية عامة لأنها داخلة تحت نص الحديث: «الماء والكلأ والنار»، إذ المراد بالنار الوقود وما يتعلق به.

وأما مصانع الحلويات والنسيج والسكر والزجاج ومحالج القطن والمطاحن ومعامل السماد وما شابهها فإنها ملكية فردية لأن ما تصنعه ليس من مرافق الجماعة.

ولكن يجوز للدولة أن تشتري هذه الملكية الفردية، يجوز لها أن تشتري مصانعَ السيارات والبرادات من أصحابها، أو تنشىء هي هذه المصانع وما شابهها، إذ إن كل ما هو داخل

في الملكية الفردية يجوز للدولة أن تملك مثله . وفي العصر الحديث أشياء كثيرة دخلت في الملكية الفردية ، وستكون مملوكة للدولة واقعياً ، كمصانع الآلات التي تنتج الآلات ومصانع السيارات ونحوها ، مما يحتاج القيام به إلى أموال ضخمة ، فإنه لا يتأتى أن تقوم بمثل هذه الصناعات إلا الدولة ، لأنها هي التي تملك الإمكانات لإنشاء مثل هذه المصانع، ولأن إنشاءها يحتاج إلى رأس مال كبير لا يقوى عليه الفرد . ولذلك درجَ الغربُ على إنشاء شركات المساهمة التي يتيح لها نظام تكوينها أن تجمع أموالاً ضخمة تستطيع بها أن تؤسس وتملك امتلاكاً فردياً مثل هذه الصناعات . ولكن الإسلام يحرم شركات المساهمة ، ويحرم اجتماع عدة شركات مساهمة في شركة واحدة مثل التروستات والكارتل ، لأن الشركة في الإسلام هي من باب العقود كالبيع والإجارة ، وليست هي كالوقف والوصية من قبل الإرادة المنفردة . ولهذا لا تكون الشركة إلا من شركاء يباشرون بأنفسهم التصرف في الشركة ، أو بأموالهم مع شريك يتصرف هو مباشرة بنفسه . وهذه من طبيعتها لا يحصل فيها تجمع مال . ولهذا فإنه لا يمكن ، حسب أحكام الشركة في الإسلام ، أن تنشأ شركة تملك أموالاً ضخمةً تقدرُ على إنشاء مصانع كبرى، ولا يبقى

إذاً قادراً على ذلك إلا الدولة. هذه المصانع، وإن كانت بالأساس ملكية فردية ، إلا أنها نظراً لضخامة نفقاتها لن تكون إلا للدولة . وبهذا لا توجد الاحتكارات الكبرى للمصانع والإنتاج المتأتية من كون مصانع الآلات والسيارات ونحوها ملكية فردية كما هي الحال في النظام الرأسمالي ، بل طبيعة تطبيق أحكام الشرع تجعل مثل هذه المصانع ملكاً للدولة ولو كانت من الملكية الفردية .

وهكذا تكون الدولةُ هي المتصرفة بما هو داخل في الملكية العامة ، ولها أن تملكّ كل ما هو داخل في الملكية الفردية ، ولكن برضى صاحبها . ولا يَحِلّ للدولةِ أن تستوليَ عُنْوَةً على المصنع الداخل في حكم الملكية الفردية لقول رسول الله ﷺ : « لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه » . وإذا ملكت الدولة المصانع التي تدخل في الملكية الفردية كمصانع الآلات الثقيلة فإن أرباحها تكون للدولة ، وتوضع في بيت المال مع الخراج والضرائب ونحوها ، وتصرف برأي الخليفة واجتهاده كسائر أموال الدولة . وله الحق أن يبيع هذه المصانع أو أن يعطي امتيازها للأفراد بخلاف ما هو داخل في الملكية العامة من المصانع وغيرها ، فإنه ملك

لعامة المواطنين ولا يحل للدولة أن تبيعه أو تهبه أو تعطي امتيازه لأحد ، وأرباحه تعود لعامة المواطنين وليست لبيت المال إنما يكـون بيت المال حـرزاً لها ليس غيـر ، وتـوزع على جميـع المواطنين بدون تمييز ولا تفريق .

وتوزع الأرباح الناتجة عما هو داخل في الملكية العامة على الرعية ، فقد توزع عيناً وقد توزع ثمناً ، وذلك راجع لرأي الإمام واجتهاده . وللدولة أن تعطي الـرعية مـا هو داخـل في الملكية العامة كالماء والكهرباء بالمجان قدر حاجاتهم ، ولها أن تبيعهم إياه بسعر السوق كالنفط والحديد وتوزع عليهم ثمنه من غير تمييز ولا استثناء ، تفعل في ذلك ما تراه مصلحة للناس لأن مـا هو داخـل في الملكية العـامة لا يصـح أن يصرف في شؤون الدولة ، وليس لـلإمام أن يتصـرف بشيء منه مـطلقاً ، ولكن كيفية رعاية شؤون الملكية العامة فقط موكولة للخليفـة حسب نص الشرع .

هـذه هي أحكامُ الصنـاعة وكيفيـة معـالجتهـا من حيث المصنع فقط ، وليس من ناحيـة العمال أو تصـريف الإنتاج ، لأن المصنعَ هو وحده الأصل في الصناعة ، وبيان أحكامه بيان أحكامها. والصناعة مصدرٌ مهمّ من مصادر الثروة، هذا وليس

في الصناعة أحكام شرعية سوى أحكام المصانع.

أما موضوع العمال فجهد الإنسان هو المصدر الاقتصاديّ فيه، كما أن تصريف الإنتاج مصدر اقتصادي آخر هو التجارة.

السياسة الصناعية

تقومُ السياسةُ الصناعيّة على تصنيع البلاد ، والطريقُ لذلكَ واحدٌ هو إيجادُ صناعة الآلات أولاً ، ومنها تتفرّعُ باقي الصناعات . وليسَ هناك طريقٌ آخر لجعل البلاد صناعيّةً إلاّ بالتصنيع الثقيل أوّلاً وقبلَ كلّ شيءٍ ، وعدم القيام بإيجاد أيّ مصنعٍ إلاّ من الآلات المصنوعةِ في البلاد . أمّا القولُ بأنّ إيجادَ صناعةِ الآلاتِ يحتاجُ إلى وقتٍ طويلٍ ، ولا بدّ قبلَ ذلك أن نبدأ بصناعة الحاجات الأساسية، فهو قولٌ هُراء، أو دسيسةٌ يُرادُ بها تعويقُ صناعةِ الآلاتِ ، وصَرْفُ البلاد إلى الصناعةِ الاستهلاكيّة حتى تظلَّ سوقاً لمصانع أوروبا وأميركا وروسيا . على أنَّ الواقعَ يكذّبُ هذا القول ، فإن روسيا القيصريّة حين خَرَجَتْ منَ الحربِ العالميّة الأولى كانت عالةً على أوروبا ، ولم تنشأ لديها صناعةُ الآلات إلاّ فيما بعد. وقد نُقِلَ عن لينين بأنّهُ قد طُلِبَ منهُ تحسينُ الإنتاج الزراعيّ بإحضار آلات حراثةٍ

(تراكتورات) للسيرِ في الزراعة بالآلات الحديثة ، فأجاب : « لنْ نستعمـلَ التـراكتـورات حتى نُنْتِجَهـا نحنُ ، وحينئـذٍ نستعملها » . وفي مدّة ليْسَتْ بالطويلةِ تمّتْ صناعةُ الآلاتِ في روسيـا . والقولُ إنّ صنـاعـةَ الآلات تحتـاجُ إلى إيجـاد وسطٍ صناعيٍّ من مهندسينَ وعمالٍ فنّيينَ وما شاكل ذلك ، لا يُقصَدُ به سوى المغالطةِ والتدليسِ ، فإنَّ دولَ أوروبا الشرقيّة والغربيّة لَدَيْها فَيْضٌ من المهندسينَ والعمال الفنيينَ ، ويمكنُ استحضارُ المئـاتِ منهُمْ . وفي الوقتِ ذاتـه يمكنُ إرسالُ المئـاتِ ، بل الآلافِ ، من شبابِنا لتعلّمِ صناعةِ الهنـدسةِ الثقيلةِ وصنـاعاتِ الفولاذِ ، وهذا سهل ميسورٌ وفي مُتَنَاوَلِ اليَدِ .

وإننا نرى أنّ الدولَ الأجنبية تقومُ بأنواعٍ منَ الخداعِ والتضليـلِ لصـرفِ البـلادِ الإِسـلاميـةِ عن صنـاعـةِ الآلاتِ والحيلولةِ بينها وبين تكوينها تكويناً صناعيّاً ، فقد صدرَتْ كُتُبٌ في الاقتصاد خاصّة بالشرقِ الأوسطِ حولَ التنمية الاقتصاديةِ ، وصيغتْ صيـاغةً تجعَـلُ الناسَ يعتقـدونَ أنّ عليهم أن يسيروا مـراحل حتى يصلوا إلى مـرحَلَةِ التقدم الصنـاعيّ . كما أنّهُمْ قسّموا دُوَلَ العالمِ إلى ثلاث فئات: الأولى هي التي تُنْتِجُ الموادَ الخام ولا تصنعها، وقد اعتبروها دولاً متخلفَةً. والثانية: هي السائرةُ في طريقِ التصنيعِ ، واعتبروها دوَلاً ناميَةً. الثالثة:

هي التي تصنّع الموادّ الخامِ، سواءٌ كانت من إنتاجها المحليّ، أو منْ غيرِ أنتاجِها، وعدّوها دولاً متقدمةً. وقد أكّدُوا أنّ على الدول أنْ تمرّ بهذه المراحل الثلاث، أو بعبارةٍ أُخرى لا بدّ أنْ يمر المجتَمَعُ بمرحلةٍ تقليديّةٍ ثم ينتقل إلى مرحلة الانطلاقِ، تليها مرحلَةُ النضوجِ، فمرحَلَةُ الاستهلاكِ الشعبي العالي. وكلّ مرحلةٍ من هذه المراحلِ لها شروطٌ تؤهّلُ لها، ولا بدّ أنْ تمرَّ الدول بزمنٍ يستوفي هذه المراحل. والغرضُ من ذلك كلّه صرْفُ الناس عن الثورة الصناعيةِ.

والحقيقةُ أنَّ الثورةَ الصناعيّةَ هي العلاجُ الوحيدُ للمشكلة، وبيدها زمامُ رأسِ الصناعةِ ومنبَعُها. وصناعةُ الآلات في البلاد لها عدةُ أسبابٍ تدعو للتعجيلِ بإيجادِها. فإنّ كثيراً من المصانعِ عندنا ـ مثلاً ـ يُصيبُها عَطَبٌ بكسرِ جزءٍ منها، فنضطرّ لاستيراده من الخارج، أو تتعطَّلَ الآلَةُ كليّاً، وهذا يُكلفُنا نفقاتٍ طائلةً. كما أنَّ شراءَ المصانع والآلات من الخارج يُكَلّفُنا ثمناً غالياً، وهي تُباعُ بأسعارٍ عاليةٍ. وإذا أوْجَدْنا نحنُ مصانعَ الآلات، والنفط متوفرٌ في بلادنا، فإننا نحصلُ على المصانع والآلات بأرخص مما نشتريها من أوروبا وروسيا.

والثورةُ الصناعيةُ بمفهومها الحديث هي تَسَلّمُ زمام

رأسِ الصناعةِ ومنبعها ، وهي صناعةُ الآلات ، بعمليةٍ انقلابية في الصناعة، وعدم التلهي بأي عمل اقتصادي آخر سوى الضروريات .

إن صناعةَ الآلات في البلاد لها عدة أسباب تدعو للتعجيل بإيجادها ، فالشرق الأوسط كله لا توجدُ فيه مصانع للآلات، وهو يستوردُ ما يحتاجُهُ من المصانعِ والآلاتِ من الخارج، كما أنه يُقْبِلُ على إنشاء مصانع استهلاكية كثيرة فهو سوقٌ رابحةٌ . ولهذا فإنه من الناحية التجارية يُعتبرُ التعجيل بإيجاد مصانع الآلات أمراً ضرورياً لكسب السوق المفتوحة التي لا مُزاحم لنا فيها إذا ما وُجدت عندنا صناعة الآلات . ويجبُ أن يكونَ واضحاً أننا ننادي بضرورة صناعة الآلات لا لهذه الأسباب ولا لغيرها وإنما لتحقيق سياسة اقتصادية معينة هي جعل بلادنا بلاداً صناعية ، سواء أنتج هذا ربحاً أم خسارة ، وسواء وُجدت لها أسواق في الخارج أم لم توجدْ .

فالدافع لإيجاد صناعة الآلات هو تحقيقُ هذه السياسة ، والهدف من تحقيق هذه السياسة هو ما يجب أن تتّجهَ إليه البلادُ الإسلامية، أعني التخلص من طريقة العيش الرأسمالية التي بلغَ التذمر منها حدّاً قد يقربُ من الانفجار . فالمسلمون اليوم ازداد شعورهم بضرورة فصلهم عن الاستعمار ، وبضرورة تغيير

طريقة عيشهم . لهذا لا بد أن يكونَ هدف السياسة الصناعية جعل البلاد بلاداً صناعية للاستغناء عن كل ما يربطنا بالتبعية إلى أي جهة كانت . وإن أوروبا لم تحصلْ فيها الثورة الصناعية إلا عندما وجدت فيها صناعة الآلات ، وأمريكا كانت مستعمرة لعدةِ دول ولم تتقدّمْ مادياً إلا عندما حصلت فيها الثَورة الصناعية ، وروسيا لم تكملْ ثورتها الشيوعية ضد القيصرية إلا بعد أن حصلت فيها الثورةُ الصناعية .

لذلك يجبُ أنْ تكون السياسةُ الصناعيّةُ قائمةً على جعل البلاد بلاداً صناعيّةً للاستغناء عن الغرب والشرق معاً . ومن أجل هذا لا بدّ مِنَ البَدْء بإيجاد صناعة الآلات وأنْ يكونَ هذا البدْء ثورةً صناعيةً وبشكلٍ انقلابيٍّ ، لا عن طريقِ التدرّجِ ولا عن طريقِ السيرِ في مراحل حتى نقطع مسافات في الصناعة ، أو حتى نقْطَعَ مراحلَ وهميّةً تُرْسَمُ لإعاقتنا عن السير وللحيلولة بينَنا وبينَ الثورة الصناعيّةِ .

وذلك لا يعني أنّ ما عندنا من مصانعِ استخراجِ النفطِ وتصفيَته واستخراج غيره من المعادن يجبُ أن تقفَ عن العمل حتى ننهيَ ما نكون قد بدأنا فيه من ثورة صناعية، كما أننا لا نستطيعُ أن نُنكِرَ أنَّ لدينا صناعاتٍ استهلاكيةً كصناعة الغزل

والنسيج والسكر والمحفوظات والخشبِ وغير ذلك ، وهي صناعات لا تزالُ في بدايةِ النشوء، ولذلك لا يرد سؤال : ماذا نفعلُ بها ؟ فإنها ستظلّ كما هي ، لا نسيرُ فيها شوطاً أكبر ولا نُنْشيء غيرها ، بل يجبُ التوقّفُ عندَ ما هو موجودٌ منها وتغييرُ الطريقِ تغييراً فجائياً وحصرُهُ بالاتجاهِ لإنشاء صناعةِ الآلات . وذلك لا يعني قفْلَ بابِ الاستيرادِ ، لأنّ رعايا الدولةِ لهم أن يشتروا ما يُريدونَ من داخلِ البلاد وخارجها حسبَ سياسة الاقتصاد في الإسلام ، بل معنى تغيير الطريق هو إيجادُ مصانعِ الآلات ، وجعْلُها كأرقى المصانع الآلية ، وحينئذٍ يحصلُ الشراء من إنتاجها ولا يحصُلُ الاستيرادُ من الخارج بشكلٍ تجاريٍّ ، ومن غيرِ حاجةٍ لأن تمْنعهُ الدولةُ .

التجارة

التجارة تقوم على عمليات البيع والشراء ، وهي مبادلة مال بمال ، سواء كانت تجارة داخلية ، وهي المبادلات التي تجري في البلاد ، وتخضع لسلطات الدولة ، أم تجارة خارجية ، وهي المبادلات التي تجري مع البلاد غير الخاضعة لسلطات الدولة .

والتجارة الداخلية لا تحتاج إلى بحث أو بيان ، فتطبق

عليها أحكام البيع التي جاء بها الشرع .

أما التجارة الخارجية فهي التي تحتاج إلى توضيح وبيان، لأن لها أحكاماً خاصة، على أنها هي الأساس في كون التجارة مصدراً من مصادر الاقتصاد ، لأن زيادة ثروة البلاد من التجارة تأتي منها . وحين تبحث التجارة يجب أن يتبين الأساس الذي تبنى عليه : أهو السلع التي تجري المتاجرة بها أو التاجر مالك السلع ؟

إن أصحاب النظام الرأسمالي وأصحاب النظام الاشتراكي الماركسي جعلوا السلعة أساساً في بحث التجارة الخارجية ، ولذلك يعتبرون البحث التجاري قائماً على منشأ البضاعة لا على مالكها . وتقوم العلاقات التجارية بين الدول على أساس منشأ البضاعة لا على مالكها ، لكن الإسلام جعلَ التاجرَ أساساً في التجارة الخارجية لا البضاعة وجعل البضاعة تأخذُ حكمه، لأن البضاعة يجري عليها البيع والشراء، فتطبق عليها أحكام البيع ، التي هي أحكام لمالك المال وليست أحكاماً للمال المملوك . وهي أحكامٌ للبائع والمشتري وليست أحكاماً للمال المبيع أو الذي يشترى ، فالله تعالى قال : ﴿ وأحلّ الله البيعَ ﴾ أي للناس ، وهو حكم متعلق بالناس لا بالمال ، فالحكم في الآية للبيع من قبل الناس لا للبيع بالنسبة الى المال المبيع. قال

رسول الله ﷺ : « والبيعان بالخيار ما لم يتفرقا » ، فالحكم للبائع والمشتري لا للمال الذي جرى بيعه وشراؤه ، فالشرع إذاً قد عالج التجارة الخارجية باعتبار مالك المال بغض النظر عن المال .

والبضاعة تابعة للتاجر لأن التجارة الخارجية تندرج تحت أحكام دار الحرب ودار الإسلام .

أما بالنسبة لأحكام دار الإسلام ، فإن الإسلام اعتبر الرعية للدولة بالتابعية لا بالدين .

فمن كان يحملُ التابعيةَ الإسلاميةَ فهو من رعايا الدولة مسلماً كان أم غير مسلمٍ ، والدولة مسؤولة عنه وعن كفايته وحمايته وحماية أمواله وعرضه ، وتوفير الأمن والعيش والرفاه والعدل والطمأنينة له ، بدون أي فرق بين مسلم وغير مسلم ، فكلهم رعايا الدولة ، وليست العقيدة هي الجامع بينهم في الرعوية وإنما التابعية .

وأما بالنسبة لدار الحرب ، فكل من لا يحمل التابعية الإسلامية هو أجنبي ، سواء كان مسلماً أو غير مسلم ، ويعامل معاملة الحربي حكماً .

والتجار الذين يدخلون الدولة أو يخرجون منها ثلاثة أصناف :

١ ـ تجار من رعايا الدولة : لهم الحق بالتجارة في الخارج والداخل ، سواء بسواء ، دون أي قيد أو شرط . معنى آية ﴿ وأحل الله البيع ﴾ عام يشمل كل بيع ، إلا في حالتين :

(أ) حصول ضرر في الاستيراد والتصدير ، فإن ذلك يؤدي إلى منعهما .

(ب) منع الاستيراد والتصدير مع البلاد التي نكون معها في حالة حرب فعلاً كإسرائيل اليوم .

٢ ـ التجار المعاهدون : يعاملون في التجارة الخارجية وفق نصوص المعاهدة المعقودة معهم . ويستوي في ذلك التصدير والاستيراد لقوله ﷺ : « المسلمون عند شروطهم » ، لأن المعاهدة عهد والوفاء به فرض . قال تعالى : « أوفوا بالعقود » .

٣ ـ التجار الحربيون : وهم الذين بيننا وبينهم حرب . وهؤلاء لا يدخلون بلادنا إلا بإذن خاص بعد إعطائهم الأمان ، وهو إذن لهم بالدخول . وعلى هذا فالتاجر الحربي إذا أدخل بضاعة كان الإذن له بالدخول إذناً لبضاعته ، وإذا أراد أن

يشحنها بوسيلة من وسائل النقل، فإنه يجوز أن يعطى إذناً لماله . ولا يدخل الحربي ولا ماله بلادنا بغير إذن مطلقاً .

وإذا دخل البلاد فله أن يتاجرَ فيها بأي بضاعة يريدها ، وله أن يُخْرِجَ من البلاد أية بضاعة يريدها وأي مال يملكه ، إلا أن يكون سلعة مهمة في إخراجها ضرر ، فتمنع وحدها ويسمحُ له بغيرها ، وبكل مال ، وذلك لقوله ﷺ [1] : « إنّ ذمة المسلمين واحدة فمن أخْطَرَ مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة أجمعين » ، والمراد بذمة المسلمين أمانهم وإعطاؤهم الأمان ، يعني إباحة الدخول والعمل والتجارة لهم، إلا أن يحدد الحاكم الأمان ، أي الإذن ، فيكون حينئذ بحسب ما أذن ، كتحديد الإقامة أو العمل ، وعليهم أن يلتزموا بما حدده الحاكم .

وأما ضريبةُ الجماركِ فلا تؤخذُ من أيّ شخصٍ من رعايا الدولة على أية بضاعة داخلية كانت أو خارجية ، لما روي عن رسول الله ﷺ : « لا يدخل الجنة صاحب مكس»، والمكس ضريبة الجمارك خاصة . وقال : « إن صاحب المكس في النار » يعني العاشر ، والعاشر هو الذي يأخذ العشر على التجارة التي تأتي من الخارج . وعن عبد الرحمن بن معقل قال : « سألت زياد بن جدير : من كنتم تعشرون ؟

قال : ماكنا نعشر مسلماً ولا معاهداً ، قلت : من كنتم تعشرون إذاً؟ قال : تجار الحرب ، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم » . علَى أن أخذَ الضريبة للجمارك من الأجنبي جائز لا واجب .

فيجوز للدولة أن تعفِيَهُم من الضرائب أو من ضرائب بضاعة معينة ، حسب ما تراه مصلحة للمسلمين .

هذا هو حكم التجارة الخارجية في الإسلام .

الأسواق الخارجية

لا شك أن تصريفَ الإنتاج هو من أهمِّ الأمور التي تزيدُ ثروةَ البلاد ، ولهذا عنيت الدول قديماً وحديثاً بإيجاد أسواق لمنتجاتها، بل إنَّ بعضَ الدول قامت عظمتُها عن طريق حماية تجارتها الخارجية وإيجاد أسواق لإنتاجها . ومن هنا كان لا بدَّ من العمل على إيجاد أسواق خارجية لإنتاج البلاد . إلا أنه يجبُ أن يعلمَ أن إيجاد الأسواق لتصريف الإنتاج ليس وحده الغاية ، وإنما هو هدفٌ من الأهداف ، وتوجدُ بجانبه أهداف أخرى هامة أيضاً وهي الحصولُ على العملة الصعبة اللازمة لنا لشراء ما يلزمُ للثورة الصناعية ، والحصول على بضائعَ تلزم للثورة الصناعية . وبناء على هذا تقومُ سياسة إيجاد الأسواق الخارجية على أساسِ تجاري صناعي ، وليس على أساس

تجاري فقط . ولهذا لا يهتم كثيراً بالميزان التجاري مع أي بلد من حيثُ كونُهُ لصالحنا أم ليس لصالحنا ، أي لا يهتم بأن تكون صادراتنا لبلد من البلدان معادلة لوارداتنا منه ، بل يجوز أن نجعلَ الميزان التجاري مع البلد لصالحنا فتكونُ صادراتنا له أكثر من وارداتنا منه ، ويجوز أن نجعله لغيرِ صالحنا فتكونُ وارداتنا منه أكثر من صادراتنا له ، نفعلُ ما نراه في مصلحتنا . وكذلك لا يُهْتَمُّ بالميزان التجاري العام مع جميع البلدان أي ليس من المهم أن تكون صادراتنا أكثر من وارداتنا ولا أن تكونَ معادلة لها ، بل يجوزُ أن نجعلَها كذلك ويجوز أن نجعلَ وارداتنا أكثر من صادراتنا . فليس المهمُّ مطلقاً معادلة الصادرات مع الواردات ، بل المهم أن تكون سياسةُ التجارةِ الخارجية تجارية صناعية سواء كان فيها الميزان التجاري لصالحنا أم لغير صالحنا . وكذلك ليس من المهم جداً أن يكون الميزانُ الحسابي متعادلاً أو لصالحنا ، بمعنى أن ما يخرجُ من ثروة البلاد من ثمن بضائع ، ونفقات تعليم ، وتعويضات حملة الدعوة ، ونفقات الدعاية ، ونفقات السفارات ، وإعانات خارجية ، وغير ذلك يكون معادلاً لما يدخل البلاد من ثروة، ليس هذا مهماً ، فيجوز أن يكون هناك تعادل بين الأموال الداخلة والأموال الخارجة ،ويجوز أن يكون

الأمر لصالحنا ويجوز أن يكون لغير صالحنا . فسياسة الدولة الاسلامية لا تسير على أساس تجاري ، ولا على أساس اقتصادي ، بل على أساس حمل رسالة لنشر الهدى بين الناس . فخروج الأموالِ والأشخاصِ من البلاد ، ودخول الأموال والأشخاص للبلاد لا يبنى على أساس تجاري أو اقتصادي ، بل يُبنى ، إن كانوا من رعايا البلاد، على أساس الإباحة المطلقة ، وإن كانوا من غير رعايا البلاد حسب سياسة الدولة الخارجية . ومن هنا لا دخلَ للميزان التجاري ولا للميزان الحسابي في التجارة الخارجية ، أي في إيجاد أسواق لتصريف إنتاج البلاد ، بل يبنى الأمر فقط على أساس تجاري صناعي ، بعد اعتبارِ الأساس الأول وهو مصلحة الدعوة .

وما دام الأمرُ كذلك، أي أن إيجاد الأسواق يهدفُ إلى الحصول على العملة الصعبة، والحصول على ما يلزم للثورة الصناعية إلى جانب تصريف إنتاج البلاد، فإنه يجب أن نختارَ البلدان التي نعقدُ معها الاتفاقيات التجارية، لا أن نسعى مع كل بلد خارجي مهما كان وضعه ، لإيجاد أسواق فيه . مثلاً ما هي الفائدة في عقدِ اتفاقيات تجارية مع سويسرا أو أسبانيا أو اليونان؛ أو قبرصَ، أو أوروغواي، أو كوريا أو ما شاكلها من البدان، فهذه بلدان إن وُجِدَ فيها تصريف بضاعة فليس

فيها ما يلـزم للثورة الصنـاعيـة، وليس فيهـا مـا يـلزمنـا مـن العملة الصعبة لأن عمـلاتها لا قيمـة لـها فـي الخـارج. فيجبُ تجنب عقد الاتفاقيات التجارية مع مثل هذه البلدان ، وأن يكون التوجه دائماً نحو البلدان التي فيها تصريف بضاعتنا وفيها إمكانيـة الحصول على العملة الصعبة الـلازمة لنـا ، أو إمكانية الحصول على ما يلزمنا للثورة الصنـاعية . وعلى هـذا يُبحثُ عن بلدان مثل ألمانيا وتشيكوسلوفياكيا وروسيا وإنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وما شابهها من البلدان لأنه يوجد فيها تصريف بضاعة ويـوجد فيهـا عملات صعبـة لازمة لنا . فالجنيه الإسترليني والـدولار يمكن الحصول بهمـا على بضاعة من أيِ بلد لقوتهما النقدية في العالم . كما أنه يوجـدُ في هذه البلدان إمكانية الحصول على ما يلزم لثورتنا الصناعية من مصانع الآلات وخبراء في الهندسـة الثقيلة وعمال فنيين ، ويوجد فيها إمكانية إرسال أبنائنا لتلقي التعليم اللازم لبلادنا من هندسةٍ وطب وعلومٍ وغير ذلك . فمثل هذه البـلاد تُرسـلُ لها الوفود ، وتعقد معها الاتفاقيات التجـارية ، ويُحصـرُ الاتصال بها ، أو بالأكثر نفعاً لنا منها ، حتى لا تضيع الفائدة المرجوة .

غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن الأساس الذي نسيرُ عليه في تجارتنا يخالف الأساس الذي تسير عليه باقي الدول ، ولذا لا

بد أن يلاحظَ هذا عند عقد الاتفاقيات . فمثلاً لو عقدنا اتفاقية مع تشيكوسلوفاكيا على أن نصدر لها ما قيمته عشرة ملايين ليرة، وأن نستورد منها ما قيمته خمسة عشر مليون ليرة، إن هذه الاتفاقية على هذا الوجه لا تنطبق على الأساس الذي نسير عليه وهو رعوية التاجر وليس منشأ البضاعة . فالتجار من رعايانا مباح لهم أن يشتروا من أي بلد يريدون ، وقد يجدون أوفر لهم وأربح أن يشتروا من كندا، وعلى هذا تمضي مدة الاتفاقية دون أن نستورد من تشيكوسلوفاكيا شيئاً. وكذلك الحال مع تجارهم، فقد لا يلزمهم من بضاعتنا شيء ، وفي الوقت نفسه قد لا يذهب تجارُنا للبيع في تشيكوسلوفاكيا لوجودِ أسواق غيرها أحسن منها، وحينئذ تمضي مدة الاتفاقية دون أن نصدِّرَ لتشيكوسلوفاكيا شيئاً ، أو نستورد منها شيئاً . وعليه تكونُ الاتفاقية قد عقدت عبثاً ولا قيمةَ لها . ولهذا لا تعقدُ الاتفاقيات مع الدولِ على أساس منشأ البضاعة ، وإنما تعقد على أساس رعوية الأشخاص ورعوية المال . وطبقاً لهذه القاعدة تعقد الاتفاقية مع تشيكوسلوفاكيا على أن يسمحَ بدخول رعايانا ودخول أموالهم إلى تشيكوسلوفاكيا مدة سنة مثلاً وأن لا تؤخَذَ منهم رسوم جمركية خلال هذه المدة ، وأن يسمحَ بدخول رعايا

تشيكوسلوفاكيا ودخول أموالهم مدة سنة إلى بلادنا وأن لا تؤخذ منهم رسوم جمركية خلال هذه المدة ، أو أن يسمحَ بدخول كمية كذا من أموال رعايا تشيكوسلوفاكيا للبلاد خلال مدة كذا برسوم جمركية قدرها كذا ، وأن يسمح بدخول كمية كذا من أموال رعايانا لتشيكوسلوفاكيا خلال مدة كذا برسوم جمركية قدرها كذا . على هذا الوجه يجري عقد الاتفاقيات . فتكون الاتفاقية التجارية لفتح الطريق أمامَ تجارنا ولفتح الطريق أمام أموال رعايانا ، وليست هي للبضائع فقط . ثم هي اتفاقيات لإباحة التصدير والاستيراد وليست لإيجاب التصدير والاستيراد . والفرق بينهما هو أن الاتفاق على أساس منشأ البضاعة يحددُالكمية التي نستوردُها والكمية التي نصدرها ، وهذا يستلزمُ الإيجاب للتصدير والاستيراد ، فإذا لم نستورد هذه الكمية أو لم نصدر مثلها يحصل نفور بيننا وبين تلك الدولة ، وربما أدى ذلك إلى تعكير العلاقات التجارية ، ولكن الاتفاق على أساس رعوية التاجر يسمحُ للأشخاص وللأموال بالتنقل بين البلدين ، وهذا يعني الإباحة ، فإذا لم يحصلْ تصدير أو استيرادُ خلال هذه المدةِ فإنه لا يحصلُ شيءٌ بين الدولتين لأن الاتفاق إباحة وليس بإيجاب .

هذا هو الأساسُ الذي يجبُ أن تقومَ عليه الاتفاقات

التجارية ، وهو يتيح فتح الطريق أمامَ تجارنـا في البلدان التي نجـدُ فيها تصـريف بضاعتنـا والحصـول على العملةِ الصعبـة والحصول على ما يلزمنا للثورة الصناعية . وفتح الطريق أمـام تجارِنا هو الذي يُنَشطُ التجارة الخارجية وليس فتح الطريق أمام بضـاعتنا ، لأن النشـاطَ التجاري إنمـا يقومُ بـه التجارُ مـالكو البضاعة وليس البضاعة وحدها . صحيح أن فتحَ الطريقِ أمام البضاعة يوجد لها أسواقاً ولكن من الذي يـوجد الأسـواق أهو إرسال البضاعـة فقط أم تولي صـاحب البضاعـة لها ؟ نعم إن البلدان الرأسماليـة تُقيم فيها الشـركاتُ وكـلاءَ عنها من أهـل البـلاد التي تصدر إليهـا بضائعهـا فيكـون فتـح الـطريق أمـامَ البضاعة قد أوجدَ لها أسواقاً من غير حاجة لفتح الطريق أمـام التاجر، ولكن هذا فرض نظري، فإن الوكيلَ إذا سلم البضاعة وحده دون مراقبة من صاحبهـا ، كأن يقـوم بزيـارته ومـلاحظة العمـل بنفسه ، لا يتـأتى الاطمئنان إلى التجـارةِ ، ولهـذا لا يمكن أن يحْصَلَ ربح تجاري واطمئنان إلى التجارة إلا بمباشرة صاحبهالها . ولهذا أيضاًلا بدأن يكونَ أساسُ الاتفاقيـات التاجـر وليس البضاعة ، وأن لا يُفسحَ المجال أمام البضاعـة وحدهـا دون أن يصحبها التاجرُ ، ويجب أن تكونَ الاتفاقيات للسماح بدخول وخروج التجار والبضاعة وليس لوجوب استيراد وتصدير كمية معينة .

وعلى أي حال فإن فتح الأسواق أمام إنتاجنا طريقه البحث عن البلدان التي لتجارتنا فيها سوق ، وفيها لنا عملة صعبة وبضاعة لازمة لثورتنا الصناعية ، ثم عقد اتفاقيات على أساس التجار لا على أساس منشأ البضاعة ، وأن يُسمح بموجبها للتجار والبضاعة بالتنقل بين البلدين . وبهذا يحصلُ عمل هام من أعمال تنمية الثروة ، ويحقق هذا المصدر الغاية المطلوبة منه .

الجهد الإنساني

إن المصادرَ الثلاثة : الزراعة والصناعة والتجارة ، لا تعطي الإنتاج إلا بجهد الإنسان ، فهو الذي يزرعُ الأرضَ ويصنعُ المصنوعات ويديرُ الآلة ، وهو الذي يقوم بالبيع والشراء ، ولذلك فهو مصدر هام من مصادر الثروة . وإذا لم يكن منه بد في الزراعة ، فمن المؤكد أنه لا يُعدّ جزءاً منها . وكذلك هو في الصناعة والتجارة لا يعد جزءاً من أي واحدة منهما ، ولكنه مصدر مستقل عن الثلاثة .

النظام الإسلامي وحده الذي يضمن الحاجات الأساسية

ضمانُ الحاجاتِ الأساسية في الإسلام هو الأساس في السياسة الاقتصادية بخلافِ النظام الرأسمالي ، فإن الأساس فيه زيادة الدخل الأهلي . ولما ظهرت المساوىء من جراء تطبيق هذا النظام ، وضعت بعض أحكام للعمال والموظفين والفقراء المحرومين ، لتخفيف شيء من الظلم الواقع بهم . فالضمانة فيه ليست أساساً في النظام ولا أمراً جوهرياً فيه ، بل هي أحكام طارئة أدخلت عليه .

أما اشتراكية الدولة، فإن الضمان فيها وُضِعَ لمعالجة الحالات التي تظهر فيها مساوىء النظام الرأسمالي في الملكية وأجور العمال وأرباح الرأسماليين، ولم يكن أساساً، بل هو أحكامٌ طارئة.

وبخلاف الاشتراكية ، ومنها اشتراكية ماركس ، فإن

الضمان فيها هو محاولة لإيجاد المساواة في الملكية، لا ضمان الحاجات الأساسية لكل فرد . وسواء عندهم أضمنت هذه المساواة الحاجات الأساسية، أم لم تضمن ، فالنتيجة من هذه المحاولة كانت الحرمان من ملكية الإنتاج .

الحاجات الأساسية في الشرع الإسلامي قسمان :

القسم الأول : الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد الرعية وهي الطعام واللباس والمسكن، فإذا توفرت، لم تبق هناك مشكلة أساسية . والدليل على أنها أساسية النصوص التي جاءت في المأكل والملبس والمسكن ، فالله تعالى يقول : **﴿ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ﴾** ويقول : **﴿ وارزقوهم فيها واكسوهم وأطعموا البائس الفقير ﴾** ويقول : **﴿ أسكنوهن من حيث سكنتم ﴾** ، **﴿ ومساكن ترضونها ﴾** . والرسول يقول : « ليس لابن آدم إلا كسرة خبز يسد بها جوعته، وشربة ماء يطفىء بها ظمأه، وقطعة ستر يستر بها عورته ، وما زاد على ذلك فهو فضل » . فهذه النصوص تدل دلالة كاملة على أن الحاجات الأساسية هي الحاجات الثلاث ، وما زاد عليها فهو من الكماليات . أما الذي يقوم بالإنفاق ، أي بإشباع الحاجات الأساسية ، فقد عينه الشرع

تعييناً واضحاً بأدلة ، تُستنبط استنباطاً .

ففرض النفقة للزوجة على الزوج ، وهي المأكل والملبس والمسكن ، مستمد من قوله تعالى : ﴿ **أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم** ﴾ . وقال الرسول ﷺ : « لهن عليكم رزقهن وكسوتهن » . وقال : « وحقهن عليكم أن تحسنوا لهن في كسوتهن وطعامهن » .

فهذه النصوصُ صريحةٌ في وجوب النفقة للزوجة على الزوج . وفرض النفقة للأولاد على أبيهم يستند إلى قوله تعالى : ﴿ **وعلى الوالد له رزقهن وكسوتهن** ﴾ . وفرض النفقة للأب وللأم على أولادهما يستند إلى قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾[1]، ويقول الرسول ﷺ: «إن أطيب ما أكل الرجل بعد كسبه وإن ولده من كسبه». فيستنبط من هذه النصوص أن النفقة للأبوين واجبة على أولادهما، والنفقة شرعاً مأكل وملبس ومسكن.

وفرضُ النفقة على القريبِ ذي الرحم المحرم لقريبه ، يستند إلى قوله تعالى : ﴿ **وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف** ﴾ وقوله أيضاً : ﴿ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ﴾[2] .

---

(١) الإسراء : ٢٣ . (٢) البقرة : ٢٣٣ .

وكذلك يستند إلى قول الرسول ﷺ : « وابدأ بمن تعول أمك وأبيك وأخيك وأختك ثم أدناك أدناك » وهو يعني النفقة . والمستنبط من هذه النصوص أن نفقة القريب واجبة على قريبه .

وبضمان النفقة للزوجة والأبوين والأبناء وكل ذي رحم ضمان إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية ، إلا في حالة من لا رحم له ، أو حالة عجز هؤلاء عن الإنفاق، وهاتان الحالتان قد احتاط الشرعُ لهما وشرع لهما أحكاماً معينةً محددةً .

ففي حال عدم وجود من تجب عليه النفقة أو في حال وجوده ولكنه لا يستطيعُ الإنفاق ، أوجب الشرع النفقة في هاتين الحالتين على بيت المال ، أي على الدولة . قال الرسول ﷺ : « من ترك كلاً فإلينا ومن ترك مالاً فلورثته » . والكل الضعيف الذي لا ولد له ولا والد . وقال : « فأيما مؤمن مات وترك مالاً فليرثه عصبته من كانوا، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه». والضيع صف العيال، وذوو ضياع أي لا شيء لهم، فهذا دليل على أن النفقة واجبة على الدولة.

ولا يقال : إن الشرع لم يوجب النفقة على الدولة إلا في

حال عدم استطاعة الأقارب دفع النفقة ، لأنه ألزم الأقارب أولاً بدفع النفقة ، وهذا يفقر الأقارب باقتسام ما لديهم من مال بينهم وبين قريبهم ، ويؤدي ذلك إلى انخفاض مستوى المعيشة عند الجميع، لا يقال ذلك، لأن النفقة لم يوجبها الشرع على القريب، إلا إذا كان لديه ما يفضل على حاجاته الأساسية والكمالية لقول رسول الله ﷺ: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى».... وقوله: «اليد العليا خير من السفلى، وابدأ بمن تعول».....

والصدقةُ والنفقةُ سواء . والغنى هنا ما يستغني به الإنسان مما هو قدر كفايته بالمعروف في مجتمعه ، لإشباع حاجاته كلها الأساسية والكمالية . قال الله تعالى : ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[1] .

هذا من حيث ضمان الحاجات الأساسية لكل فرد بذاته ، أما من حيث ضمان الحاجات الأساسية للرعية كلها ، فإن الشرعَ جعل على الدولة مباشرة ضمان توفير هذه الحاجات الأساسية ، وهي بخلاف حاجات كل فرد ، لأن حاجات كل فرد ضمنها الشرع بفرض نفقة إلزاماً على الأقارب لتحصل منهم إن لن يدفعوها .

---

(١) الطلاق: ٧ :

أما الحاجات الأساسية للرعية كلها فإن الشرع هو الذي جعلها على الدولة مباشرة ، فقال الرسول ﷺ : « من أصبح آمناً في سربه معافى في بدنه عنده قوت يومه فكأنما زُوِيَت[1] له الدنيا » . فقد جعل الأمن والصحة والنفقة حاجات أساسية . والتعليم أيضاً من الحاجات الأساسية ، لما روي عن رسول الله ﷺ ، قال : « مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ . فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به » .

ففي هذا الحديث شبه الرسول الهدى والعلم ، في قبول الناس له أو رفضهم إياه ، بالغيث في قبول الأرض له أو عدم انتفاعها به . والغيث من الحاجات الأساسية للناس ، فكذلك الهدى والعلم ، مما يدل على أن العلم من الحاجات

(١) زُويت: جُمعت وقُبضت .

الأساسية . ويؤيد هذا قول الرسول ﷺ : « من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل » .

وهذا القول يشير إلى أن فقدان العلم من علامة انتهاء عمار هذه الدنيا .

ويدل في الوقت ذاته على أنه من الضروريات . وإذا قيل : إن ذلك في علوم الإسلام الضرورية لمعرفة الدين ، كان الجوابُ بأنّ العلومَ الضرورية للناس تقاس عليه بجامع الضرورة في الكل . ومن ذلك يظهر أن الأمن والتعليم والتطبيب قد جعلها الشرع من الحاجات الأساسية ، وهي فرض على الدولة ، وذلك ظاهر في الأدلة الواردة في الأمن الخارجي ، والدفاع عن البلاد مشهور من غزوات الرسول ومن آيات الجهاد . أما بالنسبة للأمن الداخلي فهو معروف من أحكام العقوبات على المعتدي . ومن قوله في حجة الوداع : « ألا إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام » وغير ذلك .

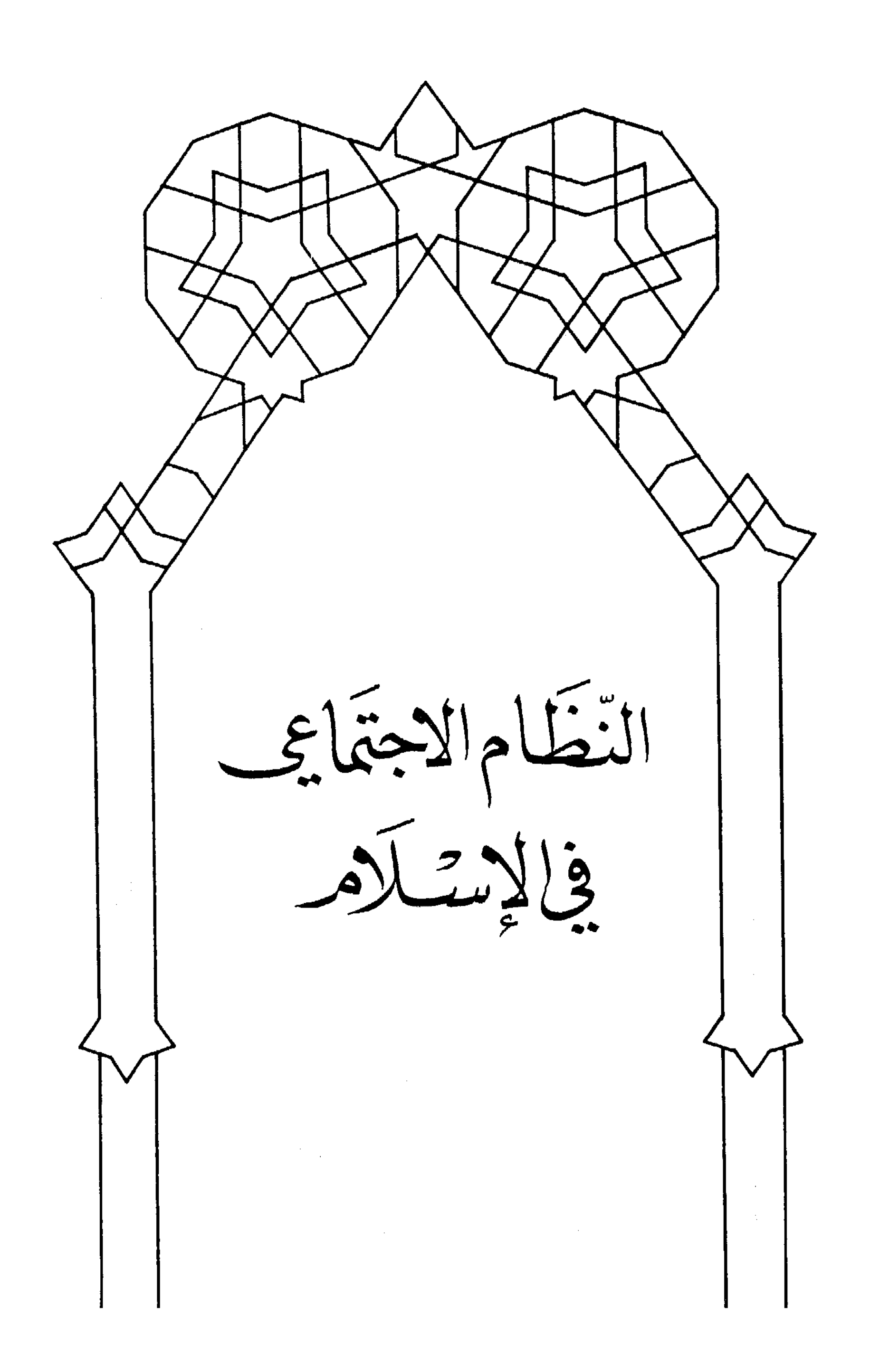
وأما بالنسبة للتعليم فقد انعقد إجماعُ الصحابةِ على إعطاء المعلمين قدراً معيناً من بيت المال أجراً لهم . والرسول جعل فداء الأسير تعليم عشرة من أبناء المسلمين أو أكثر ، مما يدل على أنه واجب على الدولة .

وأما بالنسبة للتطبيب فإن الرسول ﷺ قد أمر بالتداوي حيث قال : « عباد الله تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء أو دواء » . فهذا من المباحات وهو في الوقت نفسه شأن من شؤون الرعية . فإن معافاة البدن من أعظم شؤون الرعية ، ورعاية شؤون الرعية واجبة على الدولة بنص الحديث : « الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته » .

وعدم توفير الطب لمجموع الناس يؤدي إلى الضرر وإزالة الضرر واجبة على الدولة . قال ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » .

فمن هاتين الناحيتين كان التطبيب واجباً على الدولة .

هذا هو الضمانُ لإشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية إشباعاً كلياً ، وتوفير إشباع الحاجات الأساسية اللازمة لجميع الناس . فإيجاد أعمال للقادرين ، وضمان نفقة للفقراء العاجزين ، يتحقق بهما ضمان إشباع الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد الرعية إشباعاً كلياً . وبذلك يتم تحقيق السياسة الاقتصادية في الإسلام .


النّظام الاجتماعي
في الإسلام

النظام الاجتماعي

هو علاقة المرأة بالرجل وما ينشأ عن هذه العلاقة.

وعلاقة المرأة بالرجل في الاسلام لا تقوم على أساس مادّي فقط، كما هو متعارف عليه اليوم، بل تقوم على أساس روحيّ أولاً ومن ثم على أساس مادّيّ.

يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم:

«إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوّجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض.»

وقال (ص):

«إن المرأة تُنكح على دينها ومالها وجمالها، فعليك بذات الدين، تربت يداك.»

النظام الاجتماعي

الزواج

تنشأ عن اجتماع النساء والرجال علاقات تتعلق بمصالحهم ومصالح الجماعة التي يعيشون بينها ، وهي غير المشاكل التي تنشأ عن هذا الاجتماع في المجتمع كالبيع والإجارة والوكالة ونحوها . وقد يتبادر للذهن أن هذه العلاقات هي الزواج وحده ، والحقيقة أن الزواجَ واحدٌ منها ، وأنها تشمل غير الزواج . ولذلك كان الاجتماع الجنسي ليس هو المظهر الوحيد لغريزة النوع ، بل هو واحد من مظاهرها . إذ هناك مظاهر أخرى غير الاجتماع الجنسي : فالأمومة والأبوة ، والأخوة ، والبنوة ، والخؤولة ، والعمومة كلها مظاهر لغريزة النوع . ومن هنا كانت العلاقات التي تنشأ عن اجتماع الرجال والنساء تشمل الأمومة والأبوة الخ ، كما تشمل الزواج .

وقد جاء الشرع بأحكام البنوة والأبوة والأمومة كما جاء بأحكام الزواج .

إلا أن الزواجَ هو أصلُ هذه العلاقاتِ وكلها تتفرع عنه، فإذا لم يحصل الزواج لا تحصل أمومة ولا أبوّة ولا بنوّة ولا غيرها. ومن هنا كان الزواج أصلها، وكانت كلها تتفرع عنه من حيث التنظيم، والشعورُ بأي حاجة يندفع طبيعياً لإشباعها كما يندفع الشعور بالحاجة الجنسية إلى الاجتماع الجنسي. ولذا كانت الغريزة تتطلب إشباعاً يتحرك بتحريك مظهر الأمومة أو البنوة، كما تتطلب الإشباع بتحرك مظهر الاجتماع الجنسي سواء بسواء. فهذه كلها مظاهر لغريزة النوع، ومشاعرها كلها مشاعر النوع، ويتكون الميل من واقعها مع المفهوم في كل واحد منها كما يتكون الميل الآخر.

والزواج هو تنظيم صلات الذكورة والأنوثة ، أي الاجتماع الجنسي بين الرجل والمرأة ، بنظام خاص . وهذا النظام الخاص هو الذي يجب أن ينظم صلات الذكورة والأنوثة بشكل معين ، وهو الذي يجب أن ينتج التناسل عنه وحده ، وهو الذي يحصل به التكاثر في النوع الإنساني، وبه توجد الأسرة، وعلى أساسه يجري تنظيم الحياة الخاصة.

وقد حثَّ الإسلامُ على الزواج وأمر به . فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة[١] فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وِجاء »[٢] ، وعن قتادة عن الحسن عن سمرة أن النبي ﷺ نهى عن التبتل ، وقرأ قتادة : « ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك ، وجعلنا لهم أزواجاً وذرية » . ومعنى التبتل الانقطاع عن النكاح وما يتبعه من الملاذ إلى العبادة . وعن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « حجوا تستغنوا ، وصوموا تصحوا ، وتناكحوا تكثروا ، فإني أُباهي بكم الأمم » ، وقال ﷺ : « لا رهبانية في الإسلام » ، والرهبانية والتبتل الانقطاع عن النساء بقصد . وقد جاء القرآن صريحاً في الأمر بالزواج قال تعالى : ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[٣] وقال : ﴿ وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ[٤] مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡ ﴾[٥] .

---

(١) الباءة : الجماع .

(٢) وجاء : رضّ الشيء . ومعنى الكلمة هنا : ما هو شبيه بالخصاء .

(٣) النساء : ٣ .

(٤) الأيامى : الأرامل .

(٥) النور : ٣٢ .

وقد حث الإسلام على الزواج بالمرأة البكر ، وبالولود ، وبذات الدين . عن أنس أن النبي ﷺ كان يأمر بالباءة وينهى عن التبتل نهياً شديداً ، ويقول : « تزوجوا الودود الولود ، فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة » . فيندب للرجل أن يختار من النساء البكر، والمعروفة أنها ولود من معرفة أُمها وخالاتها وعماتها ، وأن يختار ذات الدين ، وأن يختارها جميلة لتعفَّ نفسه ، وأن تكون ذات حسب ونسب ، يعني عريقة في الفضل والتقوى والمجد. ولكن ليس معنى ذلك أنَّ هذا شرطٌ ، وإنما هو استحبابٌ وأفضلية ، وإلا فللرجل أن يختارَ الزوجةَ التي يرضاها ، وللمرأة أنْ تختارَ الزوجَ الذي ترضاه .

وأما الكفاءة بين الزوج والزوجة فلا أصل لها في الشرع ، ولم ترد إلا في الأحاديث المكذوبة . والقرآن الكريم يعارضها ، وكذلك الأحاديث الصحيحة . فكل مسلمة كفوءة لأي مسلم ، وكل مسلم كفوء لأية مسلمة ، ولا قيمة للفوارق بين المرأة والرجل في المال ، أو الصنعة ، أو الحسب ، أو غير ذلك . فابن الزبال كفوء لبنت أمير المؤمنين ، وبنت الحلاق كفوءة لابن الأمير ، وهكذا يكون المسلمون أكفاء بعضهم لبعض . قال الله تعالى : ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1] .

---

(١) الحجرات : ١٣ .

وقد زوَّج النبي ﷺ بنت خالته زينب بنت جحش التي هي من ذؤابة قريش إلى زيد بن ثابت وهو مولى قد أعتق . وعن عبيد الله بن بريدة عن أبيه قال : « جاءت فتاة إلى رسول الله (ص) فقالت : إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته . قال : فجعل الأمر إليها . فقالت : قد أجزت ما صنع أبي ، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء » . ومعنى قولها : ليرفع بي خسيسته ، يعني : ليرفع شأن ابن أخيه بتزويجه مني . وهذا يعني أنه تزوجها على غير رضاها، لا لأنها تراه أهلاً لزواجها، ولا لأنه غير كفء بل لعدم رضاها . وعن أبي حاتم المزني قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه ، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير . قالوا : يا رسول الله وإن كان فيه ؟ قال : « إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه ثلاث مرات » . وعن حنظلة بن أبي سفيان الجمحي عن أمه قالت : « رأيت أخت عبد الرحمن بن عوف تحت بلال » . فهذه الأدلة كلها صريحة بأن الكفاءة بين الزوجين غير معتبرة ولا قيمة لها ، فكل من رضيت رجلاً بعلاً لها فإنها تتزوجه برضاها ، وكل من رضي امرأة زوجة له فإنه يتزوجها برضاه ، دون نظر إلى اعتبار الكفاءة . وأما ما روي عن النبي

ﷺ أنه قال : « لا تنكحوا النساء إلا من الأكفاء ولا تزوجوهن إلا من الأولياء » فهو قول ضعيف لا أصل له .

وبهذا يتبين أن النصوصَ التي استدلَّ بها من قال بالكفاءة نصوص باطلة ، أو لا وجهَ للاستدلال بها . واشتراط الكفاءة يعارض قول الرسول ﷺ : « لا فضلَ لعربي على عجمي إلا بالتقوى » ، ويعارض نص القرآن القطعي ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ .

وأما اختلاف الدين فليس هو بحث كفاءة وإنما هو بحث في تزوج المسلمين من غير المسلمين ، وهو بحث آخر . وبيانه أن الله سبحانه وتعالى أجاز للمسلم أن يتزوج المرأة الكتابية : يهودية كانت أو نصرانية ، لأن الله تعالى يقول : ﴿ **ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ** ﴾(1) فالآية صريحة في أن المحصنات من الذين أوتوا الكتاب حلال للمسلمين، وأجورهن مهورهن، ويجوز للرجل المسلم أن يتزوج المرأةَ الكتابية، عملاً

(1) المائدة : ٦.

بهذه الآية، إذْ ذكرت أنَّ المحصنات من الـذين أوتوا الكتـاب حِلٌّ للمسلمين أي زواجهن حل لكم. وأما تزوج المسلمة من الرجل الكتابي فحرام شـرعاً، ولا يجـوز مطلقـاً، وإذا حصل فهو نكاح بـاطل لا ينعقد . وتحـريم تزوج المسلمـة بالـرجل الكتابي ثابت بصريـح القـرآن قال الله تعـالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ مُهَـٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَـٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَـٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾[1] وهذا نص لا يحتمل إلا معنى واحداً ليس غير، وهو أن المسلمات لسن حِلاًّ للكفار وأنَّ الكفارَ لا يحلون للمسلمات، وأنَّ كُفْرَ الزوجِ لا يجعلُ النكاح ينعقدُ بينه وبين المرأة المسلمة **﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار، لا هن حل لهم، ولا هم يحلون لهن﴾**. وعبر بكلمة الكفار ولـم يعبر بكلمة المشركين، للتعميم، فكل من لا يؤمن بنبوة محمد ﷺ سواء أكان مشركاً أم كتابياً فهو كافر.

وأمـا المشركـون وهم غير أهـل الكتاب ، كـالمجـوس والصابئة والبوذيين والوثنيين وأمثالهم ، فإنـه لا يجوز التـزويج منهم إطلاقاً : لا يجوز للمسلم أن يتزوج مشركة مطلقاً ، ولا

(١) الممتحنة : ١٠ .

يجوز للمسلمة أن تتزوج مشركاً **مطلقاً**، وهذا وارد في صريح نص القرآن القطعي . قال تعالى : ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ﴾[1] . ولا تحتمل هذه الآية إلا معنى واحداً هو تحريم نكاح المشركة على المسلم والمشرك على المسلمة تحريماً قاطعاً ، وإذا وقع مثل هذا النكاح يكون باطلاً لا ينعقد . عن الحسن بن محمد قال : « كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه ومن لا ضربت عليه الجزية في أن لا تؤكل له ذبيحة ولا تنكح له امرأة » .

وبهذا يكون الشرع لم يكتف بالحثّ على الزواج والترغيب فيه ، بل بين من يجوز للمسلم أن يتزوجها ومن يجوز للمسلمة أن تتزوجه ، ومن يحرم عليهما تزوجه ، وبين الصفات التي يستحسن لمن يريد الزواج أن يبحث عنها في زوجه . إلا أنه يشترط أن لا تكون المرأة زوجة لغيره ، أو معتدة له ، لأن شرط الزواج خلو الزوجة من الزواج والعدة .

أما المخطوبة التي لم يجرِ عقد نكاحها بعد ، فإنه ينظر

---

(١) البقرة: ٢٢١ .

فيها ، فإن كانت قد أجابت الخاطب إلى خطبته هي أو وليها ، أو أذنت لوليها في إجابته أو تزويجه سواء أكان ذلك صراحة أم تعريضاً ، فهذه يحرم على غير خاطبها خطبتها ، لما روي عن عقبة بن عامر أن رسولَ الله ﷺ قال : « المؤمن أخو المؤمن فلا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه ، ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر » . أما إذا كانت المخطوبة قد ردت الخاطب أو لم تجبه بعد ، أو أخذت تبحث عنه ، فإنه يجوز حينئذ للرجل أن يخطبها ، ولا تعتبر مخطوبة لأحد ، لما روت فاطمة بنت قيس من أنها أتت النبي ﷺ فذكرت أن معاوية وأبا جهم خطباها ، فقال رسول الله ﷺ : « أما معاوية فصعلوك لا مال له ، وأما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه ، انكحي أسامة بن زيد » . وقد خطبها النبي ﷺ لأسامة بعد إخبارها إياه بخطبة معاوية وأبي جهم لها .

وإذا خطبت المرأة فإن لها وحدها الحق في قبول الزواج أو رفضه ، وليس لأحد من أوليائها ولا من غيرهم تزويجها بغير إذنها ، ولا منعها من الزواج . فقد روي عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « الثيب أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها » أي سكوتها . وعن ابن عباس : « أن جاريةً بكراً أتت رسول الله ﷺ فذكرت

أن أباها زوجها وهي كارهة ، فخيرها النبي ﷺ » . وعن خنساء بنت خدام الأنصارية : « أن أباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها » . فهذه الأحاديث صريحة بأنَّ المرأةَ إذا لم تأذن بزواجها لا يتم الزواج ، وإذا رفضت هذا الزواج أو زوجت كرهاً عنها فسخ العقد ، إلا إذا عادت ورضيت .

وأما النهيُ عن منعِ المرأة من التزويج إذا جاءها خاطب فهو ثابت بالقرآن . قال تعالى : ﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ [1] أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[2]. وهو ثابت بالحديث الصحيح عن معقل بن يسار قال : « زوجت أختاً لي من رجل فطلقها ، حتى إذا انقضت عدتها جاء يخطبها فقلت له : زوجتك وأفرشتك وأكرمتك فطلقتها ، ثم جئت تخطبها ، لا والله لا تعود إليك أبداً . وكان رجلاً لا بأس به ، وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه . فأنزل الله تعالى هذه الآية : ﴿ **ولا تعضلوهن** ﴾ ، فقلت : الآن أفعل يا رسول الله . قال : فزوجتها إياه». وفي رواية قال: «فكفرت عن يميني وأنكحتها إياه » . ومعنى العضل منع المرأة من التزويج إذا طلبت ذلك،

---

(١) تعضلوهن : تمنعوهن من التزويج .

(٢) البقرة: ٢٣٢ .

وهو حرام وفاعله فاسق ، فكل من يمنع امرأة من الزواج يفسق بعمله هذا . وقد نص الفقهاء على أن الرجلَ يفسق بالعضل . ومتى خطبت المرأة للزواج أو طلبت الزواج فإنَّ لها وحدها أنْ تتصرف وأن توافق أو ترفض .

ومتى تم الاتفاق بين الرجل والمرأة على الزواج فإن عليهما أن يجريا عقد الزواج فلا يتم الزواج إلا بعقد شرعي . وهذا الزواج لا يكون زواجاً إلا بعقد شرعي قد جرى وفق الأحكام الشرعية حتى يحل لأحدهما التمتع بالآخر ، وحتى تترتب عليه الأحكام التي تترتب على الزواج . وما لم يحصل هذا العقد لا يكون الزواج زواجاً ولو تعاشر الرجل والمرأة مدة طويلة . ومن هنا كان اجتماع الخليلين كما يجتمع الزوجان لا يعتبر زواجاً .

أما الزواج المدني فإنه اتفاقية تعقد بين رجل وامرأة على المعاشرة ، وعلى الطلاق ، وعلى ما يترتب على ذلك من نفقة وتصرف، وخروج من البيت، وطاعتها له وطاعته لها وما شابه ذلك، ومن بنوة، ولمن يكون الابن ولمن تكون البنت، وما شاكل ذلك من إرث ونسب ، وغير ذلك مما يترتب على المعاشرة ، أو ترك المعاشرة ، حسب شروط يتفقان عليها ويلتزمان بالتزامها . فالزواج المدني ليس اتفاقية زواج فحسب

بل هو اتفاقية شاملة للزواج ، وما يترتب على هذا الـزواج من نسب ونفقة وإرث، وغير ذلك، وشاملة للحالات التي يجوز فيها لهمـا أو لأي منهما تـرك الآخر ، أي شـاملة للطلاق . وفـوق ذلك ، فهو يطلق لكل رجل أن يتزوج أي امـرأة ، ولأي امرأة أن تتزوج أي رجل ، حسب الاتفاقية التي يتراضيان عليها في كل شيء يريدانه. ومن هنا كان هذا الزواج المدني غير جائز شرعاً، ولا ينظر إليه بـوصفه اتفاقية زواج مطلقاً، ولا يعتبر عقد نكاح لأنه لا قيمة له شرعاً.

وإذا حصل عقد زواج مدني بين مسلم ومسلمة ، أو بين مسلم وكتابية ، فإنه ينظر إلى الألفاظ التي حصلت بين الرجل والمـرأة شفاهـاً أو كتابـة ، فإن وجـدت بينها ألفـاظ التزويـج والإنكاح ، ووجد الإيجاب والقبول منهما ، واستوفي ما يجب في الإيجاب والقبول شـرعاً ، ووجـد الشاهـدان على حصول الزواج ، كان زواجاً شرعياً بهذه الألفاظ على هذا الوجه ، لأنه عقـد يستكمل صفـات العقد الشـرعي وشروطـه . فهـو زواج بالعقد الشرعي لا بالاتفاق المدني . وإن لم يـوجدْ بين هـذه الألفاظ جميع ما يجب وجوده في عقد الزواج الشرعي لا يعتبر زواجاً . وأما الشروط التي تتضمنها اتفاقية الزواج المدني فلا قيمة لها مـطلقاً حتى ولـو وافقت الشرع . لأن وجـوب العمل

بالأحكام التي جاء بها الشرع لا يأتي من الاتفاق عليها بين الرجل والمرأة ، بل يأتي من عقد الزواج ، ومن حكم الشرع الذي بيَّنه . ولذلك لا عبرة للشروط التي تتضمنها الاتفاقية المدنية للزواج، وإذا كانت مخالفة للشرع فبطلانها ظاهر . أما إذا كانت هذه الشروط مما أجاز الشرع لأحد الزوجين اشتراطها بأن لم تكن مخالفة للشرع ولا منافية لمقتضى العقد ، فتكون قائمة إذا اعتبر عقد الزواج صحيحاً بينهما ، وإذا لم يعتبر ما جرى بينهما عقد زواج فلا قيمة لها مطلقاً . هذا إن حصل عقد الزواج المدني بين مسلم ومسلمة ، أو بين مسلم وكتابية . أما إن حصل عقد زواج مدني بين مسلم ومشركة ، أو من تعامل معاملة المشركين ، أو حصل بين مسلمة وغير مسلم ، فإن الزواجَ حينئذ يكون باطلاً ولا ينعقد . ومن ذلك يتبين أنه يجب أنْ يتمَّ الزواج بعقدِ نكاحٍ صحيح شرعي مستوفٍ جميع شرائطه الشرعية ، فإن لم يتم بذلك لا يكون زواجاً مطلقاً .

وينعقد الزواج بإيجاب وقبول شرعيين . فالإيجاب هو ما صدر ثانياً من كلام العاقد الآخر، كأن تقول المخطوبة للخاطب: زوجتك نفسي، فيقول الخاطب: قبلت. أو أن يقولا العكس فلا ينعقد. وكما يكون الإيجاب والقبول بين الخاطبين

مباشرة يصح أن يكون بين وكيليهما ، أو بين أحدهما ووكيل الآخر . ويشترط في الإيجاب أن يكون بلفظ التزويج والإنكاح ، ولا يشترط ذلك في القبول ، بل الشرط رضا الآخر بهذا الإيجاب ، بأي لفظ يشعر بالرضى والقبول بالزواج . ولا بد أن يكون الإيجاب والقبول بلفظ الماضي ، كزوجت وقبلت ، أو أحدهما بلفظ الماضي والآخر بلفظ المستقبل ، لأن الزواج عقد ، فلا بد أن يستعمل فيه لفظ ينبيء عن الثبوت وهو الماضي . ويشترط لانعقاد الزواج أربعة شروط :

الأول ـ اتحاد مجلس الإيجاب والقبول ، بأن يكونَ المجلسُ الذي صدرَ فيه الإيجاب هو بعينهِ المجلس الذي صدر فيه القبول . هذا إذا كان العاقدان حاضرين ، فإن كان أحدهما في بلدٍ والآخر في بلد آخر وكتب أحدهما كتاباً للآخر موجباً الزواج ، فقبل المكتوب إليه ، انعقد الزواج . ولكن يشترط في هذه الحالة أن تقرأ أو تقرىء الكتاب على الشاهدين ، وتسمعهما عبارته ، أو أن تقول لهما : فلان بعث إلي يخطبني ، وتشهدهما في المجلس أنها زوجت نفسها منه .

والشرط الثاني من شروط الانعقاد أن يسمع كل من

العاقدين كلام الآخر ، وأن يفهمه ، بأن يعلم أنه يريد عقد الزواج بهذه العبارة . فإن لم يعلم ذلك بأن لم يسمع أو لم يفهم ، كما إذا لقن رجل امرأة معنى زوجتك نفسي بالفرنسية مثلاً ، وهي لا تفهمها ، وقالت اللفظ الذي لقنه لها دون أن تفهمه وقبل هو ، دون أن تعلم أن الغرض مما تقول عقد الزواج ، فإنه لا ينعقد الزواج . وإن كانت تعلم أن الغرض مما تقول عقد الزواج فقد صح .

الشرط الثالث ـ عدم مخالفة القبول للإيجاب سواء أكانت المخالفة في كل الإيجاب أو بعضه .

الشرط الرابع ـ أن يكونَ الشرعُ قد أباحَ أحد العاقدين للآخر، بأن كانت المرأة مسلمة أو كتابية وكان الرجل مسلماً ليس غير .

فإذا استكمل العقد هذه الشروط الأربعة انعقد الزواج ، وإذا لم يستكمل واحداً منها لم ينعقد الزواج ، وكان باطلاً من أساسه . وإذا انعقد الزواج فلا بد لصحة الزواج أن يستكمل شروط صحته ، وهي شرطان :

الأول ـ أن تكون المرأة محلاً لعقد الزواج .

والثاني ـ حضور شاهدين مسلمين بالغين عاقلين سامعين لكلام العاقدين فاهمين أن الغرض من الكلام الذي حصل به

الإيجاب والقبول هو عقد الزواج . فإذا استكمل العقد هـذين الشرطين كان صحيحـاً ، وإن نقص واحداً منهمـا كان نكـاحاً فاسداً .

ولا يشترط في عقد الزواج أن يكونَ مكتوباً أو أنْ تُسَجَّلَ بـه وثيقة ، بـل مجرد حصـول الإيجاب والقبـول من الـرجـل والمرأة شفاهـاً أو كتابـة مستوفيـاً جميع الشـروط يجعل عقـد الزواج صحيحاً سواء كتب أو لم يكتب .

أما كون الزواج لا يتم إلا بإيجاب وقبول فلأنه عقد بين اثنين، والعقد عادةً لا يتم ولا يصير عقداً إلا بالإيجاب والقبول .

وأما ما اشترط في الإيجاب من لفظ الزواج والانكاح فلأن النص ورد في ذلك ، قال تعالى : ﴿ زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾[1] وقال : ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[2] ولأن إجماع الصحابة انعقد على ذلك .

وأما اشتراط اتحاد مجلس الإيجاب والقبول فلأن حكم المجلس حكم حـالة العقـد ، فإن تفـرقـا قبـل القبـول بـطل الإيجاب ، إذْ إنه لا يوجد معنى القبـول ، وإن الإعراض قـد وجد من جهته بالتفريق ، فلا يكون قبولاً ، وكذلك إن تشاغلا

---

(١) الأحزاب : ٣٧.   (٢) النساء : ٢١ .

عنه بما يقطعه ، لأنه إعراض عن العقد أيضاً بالاشتغال عن قبوله .

وأما شرط سماع أحد العاقدين كلام الآخر ، وفهمه له أي علمه بأنه يريد عقد الزواج بهذه العبارة ، فلأن ذلك هو الذي يجعل القبول جواباً للإيجاب ، ولأنَّ الإيجابَ خطابٌ من أحدِ العاقدين لقبول الآخر ، فإذا لم يعلمه لم يحصل خطاب له ولم يحصل قبول على الخطاب ، فيكون واقعه ليس إيجاباً ولا قبولاً .

وأما عدم مخالفة الإيجاب للقبول فإنه لا يكون القبولُ قبولاً إلا إذا كان دالاً على التسليم بجميع الايجاب ، فإذا اختلف كان غير مسلم بما ورد في الايجاب ، ولا يُعتبر قبولاً .

وأما كون الشرع لا بد أن يكونَ قد أباح تزوج أحد العاقدين بالآخر ، فلأنه إذا ورد نهي من الشرع عن عقد لم تجز مباشرة ذلك العقد .

هذا بالنسبة لانعقاد العقد . أما بالنسبة لصحته فإن الشرع إذا لم يرد به نهي عن العقد تم العقد ، ولكن إذا ورد نهي عن إجراء العقد على معين فسد العقد عليه ، ولم يبطل .

وأما اشتراط كون المرأة محلاً لعقد الزواج فلأن الشرع قد حرم زواج بعض النساء وحرم الجمع بين بعض النساء ،

فإذا ورد العقد على من حرم إجراء العقد عليها ، لم يصح العقد .

وأما اشتراط وجود شاهدين مسلمين فلأن القرآن قد شرط الشاهدين المسلمين في إرجاع المطلقة طلاقاً رجعياً إلى زوجية ، قال تعالى : ﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[1]. قال الحسن : أي مسلمين . فإذا كانت الرجعة وهي استدامة عقد النكاح يشترط فيها شاهدان مسلمان ، فإن إنشاء الزوجية أي إنشاء عقد النكاح أوْلى أن يشترطَ فيه شاهدان ، فوقَ كونِ عقد النكاح واستدامة عقد النكاح هما من باب واحد ، فهما كالحكم الواحد .

الحياة الزوجية

ليست الزوجة شريكة الحياة للزوج ، وإنما هي صاحبته . فالعشرة بينهما ليست عشرة شركاء ، وليسا مجبرين عليها طوال الحياة ، وإنما العشرة بينهما عشرة صحبة ، يصحب أحدهما الآخر صحبة تامة ، من جميع الوجوه ، يطمئن فيها أحدهما للآخر ، إذ جعل الله هذه الزوجية محل اطمئنان

(١) الطلاق : ٢ .

للزوجين . قال تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾(١) . وقال تعالى : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾(٢). والسكن هو الاطمئنان ، أي ليطمئن الزوج إلى زوجته والزوجة إلى زوجها ، ويميل كل منهما للآخر ولا ينفر منه .

فالأصل في الزواج الاطمئنان ، والأصل في الحياة الزوجية الطمأنينة ، وحتى تكون هذه الصحبة بين الزوجين صحبة هناء وطمأنينة بين الشرع ما للزوجة من حقوق على الزوج ، وما للزوج من حقوق على الزوجة . وجاءت الآيات والأحاديث صريحة في هذا الباب . قال الله تعالى : ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾(٣) ، أي للنساء من الحقوق الزوجية على الرجال مثل ما للرجال عليهن . ولهذا قال ابن عباس: « إني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي وأحب أن تُعطيَني كل حقي الذي لي عليها فتستوجب أن أعطيها كلّ حقها الذي لها عليَّ

---

(١) الأعراف : ١٨٩ .

(٢) الروم : ٢١ .

(٣) البقرة : ٢٢٨ .

لأن الله تعالى قال: **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾** أي زينة من غير إثم » . وعن ابن عباس أيضاً : « لهن من حسن الصحبة والعشرة مثل الذي عليهن من الطاعة في ما أوجبه عليهن لأزواجهن » .

وقد أوصى الله تعالى بحسن العشرة بين الزوجين . قال تعالى : ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[1] ، وقال : ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ﴾[2] . والعشرة المخالطة والممازجة . . فأمر الله سبحانه وتعالى بحسن صحبة الرجال للنساء إذا عقدوا عليهن لتكون الخِلطة ما بينهم والصحبة مع بعضهم على الكمال، فإنه أهدأ للنفس ، وأهنأ للعيش . ومعاشرة الرجال للنساء تكون زيادة على وجوب إيفائها حقها من المهر والنفقة أن لا يعبس في وجهها بغير ذنب ، وأن يكون منطلقاً في القول لا فظاً ولا غليظاً ولا مظهراً ميلاً إلى غيرها .

وقد وصّى الرسول الرجال بالنساء . فروى مسلم في صحيحه عن جابر أن رسول الله ﷺ قال في خطبته في حجة الوداع : « فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله ،

---

(١) النساء: ١٩ .
(٢) البقرة : ٢٢٩ .

واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، ولكم عليهن أن لا يُوطِئْنَ فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف» .

وروي عن النبي ﷺ أنه قال : « خيركم خيركم لأهله ، وأنا خيركم لأهلي » . وروي عنه ﷺ ، أنه كان جميل العشرة يداعب أهله ويتلطف بهم ، ويضاحك نساءه ويسابقهنّ . قالت السيدة عائشة : «سابقني رسول الله ﷺ فسبقته وذلك قبل أن أحمل اللحم ، ثم سابقته بعد ما حملتُ اللحمَ فسبقني فقال : هذه بتلك » . وكان ﷺ إذا صلى العشاء يدخل منزله ، ويسمر مع أهله قليلاً قبل أن ينام يؤانسهم بذلك . وروى ابن ماجه أن النبي ﷺ قال : « خياركم خياركم لنسائهم » .

وهذا كله يدل على أن على الأزواج أن يحسنوا عشرة أزواجهم . ولما كانت الحياة الزوجية قد يحصل فيها ما يعكر صفوها ، فقد جعل الله قيادة البيت للزوج على الزوجة فجعله قواماً عليها قال تعالى : ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾[1] . وقال: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾[2] .

---

(١) النساء : ٣٤ .

(٢) البقرة : ٢٢٨ .

ووصى الرسول المرأة بطاعة زوجها فقال ﷺ : « إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى ترجع » . وقال ﷺ لامرأة : « أذات زوج أنت؟ قالت : نعم ، قال : فإنه جنتك ونارك » . وروى البخاري أن النبي ﷺ قال : « لا يحل لامرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه ، وما أنفقت من نفقة من غير إذنه فإنه يرد إليه شطره » . وروى ابن بطة في أحكام النساء عن أنس أن رجلاً سافر ومنع زوجته من الخروج . فمرض أبوها ، فاستأذنت رسول الله ﷺ في عيادة أبيها ، فقال رسول الله ﷺ : « اتقي الله ولا تخالفي زوجك » . فمات أبوها فاستأذنت رسول الله ﷺ في حضور جنازته فقال لها : « اتقي الله ، ولا تخالفي زوجك » . فأوحى الله إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم : **« إني قد غفرت لها بطاعة زوجها »** .

وقد جعل الشرع للزوج الحق في منع زوجته من الخروج من منزله، سواء أرادت أن تخرج للنزهة أو إلى ما ليس لها منه بد. إلا أنه ليس له أن يمنعها من الخروج إلى المساجد. لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله».

وإذا تمردت المرأة على زوجها فقد جعل الله له حق

تأديبها . قال تعالى : ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ﴾[1] . والضرب هنا يجب أن يكونَ ضرباً خفيفاً ، أي ضرباً غير مبرح . كما فسر الرسول في خطبته في حجة الوداع حيث قال : « فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح » .

وإنما أعطي الزوج صلاحية معاقبة الزوجة إذا أذنبت لأنه القوام على إدارة ورعاية شؤون البيت . وما عدا مخالفتها لما أمرها الشرع بالقيام به فلا يجوز للزوج أن يزعجها بشيء مطلقاً . قال تعالى : ﴿ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ﴾[2]، بل يجب أن يكونَ رفيقاً بها، لطيفاً في طلب أي شيء منها ، حتى لو أرادها فينبغي عليه أن يحسن اختيار الأوضاع والحالات المناسبة لها . قال ﷺ : « لا تطرقوا النساء ليلاً حتى تتمشط المشعثة . . . » .

وليس معنى قوامة الزوج على المرأة ، وقيادته للبيت أنه المتسلط فيه ، الحاكم له بحيث لا يرد له أمر ، بل معنى قيادة

---

(١) النساء: ٣٤.

(٢) النساء: ٣٤.

الزوج للبيت رعاية شؤونه وإدارته ، وليس السلطة أو الحكم فيه ، ولذلك فإن للمرأةِ أن ترد على زوجها كلامه ، وأن تناقشه فيه ، وأن تراجعه في ما يقول ، لأنهما ليسا أميراً ومأموراً ، أو حاكماً ومحكوماً ، بل هما صاحبان جعلت القيادة لأحدهما من حيث إدارة بيتهما ورعاية شؤون هذا البيت . وقد كان رسول الله ﷺ في بيته كذلك صاحباً لزوجاته ، وليس أميراً متسلطاً عليهن برغم كونه رئيس دولة ، وبرغم كونه نبياً .

هذا من ناحية العشرة . وأما من ناحية القيام بأعمال البيت ، فإنه يجب على المرأة خدمة زوجها وأولادها ، والخبز والطبخ ، ومسح الدار وتنظيفها . ويجب عليها أن تسقيه إذا طلب أن يشربَ ، وأن تضعَ له الطعامَ ليأكل ، وأن تقومَ بخدمته في كل ما يلزمه في البيت . وكذلك عليها القيام بكل ما يلزم مما تستدعيه أمور المعيشة في المنزل من كل شيء دون تحديد .

ويجب على الزوج أن يحضر لزوجته ما تحتاجه مما هو خارج البيت كالماء والطعام ، وكل ما يلزمها لإزالة الوسخ ، أو ما تحتاجه للتزين له مما تتزين به أمثالها ، وغير ذلك .

والخلاصة أن كلَّ عملٍ يلزمُ القيام به داخل البيت يجب

على المرأة أن تقوم به أياً كان نوع العمل، وكل عمل يلزم القيام به خارج البيت يجب على الرجل أن يقوم به، فقد روي عن النبي ﷺ في قصة علي وفاطمة عليهما السلام: «أنه قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت، وعلى علي بما كان خارجاً عن البيت من عمل». وكان رسول الله ﷺ يأمر نساءَهُ بخدمته ،فقد روي عنه قوله لزوجته عائشة (رض): «يا عائشة اسقينا . يا عائشة أطعمينا . يا عائشة هلمي الشفرة واشحذيها بحجر». وقد روي «أن فاطمة الزهراء أتت أباها رسول الله ﷺ تشكو إليه ما تلقى من الرحى، وسألته خادماً يكفيها ذلك». وهذا كله يدل على أن القيام بخدمة الرجل في البيت ، وبخدمة البيت ، واجب من واجبات الزوجة عليها أن تقوم به . إلا أن قيامها به إنما يكون بقدر طاقتها ، فإذا كانت الأعمال كثيرة بحيث تجلب لها المشقة كان على الزوج أن يساعدها في ذلك أو أن يأتي لها بخادم يكفيها القيام بالأعمال ، وكان لها أن تطالبه بذلك . وإن كانت الأعمال غير كثيرة ، وكانت هي قادرة على القيام بها ، فلا يجب عليه أن يأتي بخادم لها بل عليها أن تقوم هي بالخدمة ، بدليل ما قضى به رسول الله ﷺ على ابنته فاطمة من خدمة البيت . وهكذا يجب على الزوج أن يعاشر زوجته بالمعروف، ويجب على الزوجة مثل ذلك، حتى تكون الحياة

الزوجية حياة طمأنينة يتحقق فيها قوله تعالى ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾[1] .

الحياة الخاصة

طبيعةُ حياةِ الإنسانِ تجعلُ له حياة عامة يعيش فيها بين أفراد المجتمع ، في الحي ، أو القرية ، أو المدينة ، وتجعل له حياة خاصة يعيش فيها في بيته وبين أفراد أسرته . وقد جاء الإسلامُ لهذه الحياة الخاصة بأحكامٍ معينةٍ ، تعالج المشاكل التي تعترض الإنسان رجلاً كان أو امرأة . ومن أبرز هذه الأحكام حرمة المنزل ، فلا يجوز لأحد أن يدخل بيت أحد غيره من الناس إلا بإذنه . قال تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ [2] فنهى الله تعالى الناس عن دخول البيوت إلا بإذن أهلها ، واعتبر عدم الإذن استيحاشاً ، والإذن استئناساً فقال: ﴿**حتى تستأنسوا**﴾ وهي كناية عن طلب الإذن لأنه لا يحصل الاستئناس إلا به . أي حتى تستأذنوا أهلها . وأخرج

(١) الروم: ٢١ .
(٢) النور ٢٧ .

الطبراني أن النبي ﷺ قال: «من أدخلَ عينهُ في بيتٍ من غير إذن أهله فقد دمره». وأخرج أبو داود: «أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أأستأذن على أمي؟ قال: نعم. قال: إنه ليس لها خادم غيري، أأستأذن عليها كلما دخلت؟ قال: أتحب أن تراها عريانة؟ قال الرجل: لا. قال: فاستأذن». فمنع بذلك دخول أي إنسان بيتاً غير بيته إلا بإذن أهل البيت. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المدخول عليه مسلماً أو غير مسلم، لأن الخطاب موجه للمؤمنين، وهم الذين يراعون أوضاع الناس طبقاً لأوامر الله تعالى ونواهيه، فلا يؤذون مسلماً أو غير مسلمٍ بدون وجه حق، لأن اقتحام البيوت من غير إذنٍ هو انتهاك لحرمتها، أي أذىً لها ولأصحابها. ولذلك جاء النص على البيوت مطلقاً، وعاماً من غير تخصيص: «بيوتاً»، فشمل ذلك كل بيت. فإن لم يجد المستأذن أحداً في البيت فلا يدخل حتى يؤذن له، وإنْ قال له أحد أن يرجع فيجب أن يرجع ولا يجوز له أن يدخل. قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا﴾[1]، أي لا يجوز لكم أن تلحوا

---

(١) النور: ٢٨.

في طلب الإذن، ولا أن تلحوا في تسهيل الحجاب ، ولا أن تقفوا على الأبواب منتظرين . إلا إذا كانت هناك ضرورة تستوجبها المصلحة العامة مثل تفتيش منزل وقعت الشبهة عليه للبحث عن أدلة لإثبات جريمة، فتُستأذن السلطة العامة وفقاً للقواعد القانونية المطبقة من أجل الدخول إلى هذا المنزل والبحث عن الأدلة أو عن الجاني . وهذا كله متعلق في البيوت المسكونة .

أما البيوت غير المسكونة فإنه ينظر فيها ، فإن كان للذي يريد أن يدخل متاع فيها ، فإنه يجوز له أن يدخلها دون استئذان . وهي مستثناة من البيوت التي يجب الاستئذان على داخلها . قال الله تعالى : ﴿ لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ ﴾[1] فيكون الاستثناء خاصاً بالبيوت غير المسكونة التي فيها متاع للذي يريد الدخول . وكل ما عدا هذا الاستثناء يعتبر مخالفة لأمر المنع بالدخول من غير استئذان . وبأحكام الاستئذان هذه تحفظ الحياة الخاصة من إزعاج الطارقين ويطمئن من فيها من كل من هو خارجها .

هذا في خارج المنزل . وأما في داخله فإنَّ هنالك حرمة

---

(١) النور : ٢٩ .

أيضاً لساكني هذا المنزل أنفسهم إذ يمنع على أهل البيت الواحد الدخول على بعضهم البعض من غير استئذان ، في أوقات معينة . وجاء هذا المنع مطلقاً ليتناول ، في أوقات معينة ، الإماء والخدم والأطفال الذين لم يبلغوا الحلم أي سن الرشد . والأوقات التي يقتضي فيها الاستئذان هي : قبل صلاة الفجر ، وعند الظهر ، وبعد صلاة العشاء . فإنه يجب عليهم أن يستأذنوا في هذه الحالات الثلاث ، لأنها حالات عورة ، فيها يُغَيِّرُ المرءُ ثِيَابَهُ للنوم ، أو للاستيقاظ من النوم . أما قبيل صلاة الفجر فإنه وقت الاستيقاظ من النوم ، وفيه يغير المرء ثياب النوم بثياب غيرها . وعند الظهيرة هو وقت القيلولة والنوم ، يجري فيه كذلك تغيير الثياب . وبعد صلاة العشاء هو وقت النوم وفيه يغير المرء ثياب اليقظة ويلبس ثياب النوم . فهذه الأوقات عورات يجب أن يستأذن فيها للدخول حتى من الخدم ، ومن الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم . أما في غير هذه الأوقات فإن لأهل البيت الواحد الدخول على بعضهم البعض في أي وقت يشاؤون دون استئذان ، حتى إذا بلغ الأطفالُ الحلمَ سقط حقُّهم في الدخول ، وصار عليهم أن يستأذنوا كسائر الناس . قال تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَـٰثَ مَرَّٰتٍ

﴿مِّن قَبۡلِ صَلَوٰةِ ٱلۡفَجۡرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِۚ ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ لَّكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ وَلَا عَلَيۡهِمۡ جُنَاحُۢ بَعۡدَهُنَّۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُم بَعۡضُكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[1] .

هـذه هي الأحكام لحفظ الحياة الخاصة في البيت ، والتي تمنع الدخول على أهله من غير رضاهم ، لا فرق في ذلك بين أجنبي ومحرم ، قريب أو نسيب . أما الأحكام المتعلقة بحياة المرأة الخاصة أي داخل البيت فإن المرأة تعيش فيها مع النساء ، أو مع محارمها الذين يجوز لها أن تبدي لهم محل زينتها من أعضائها . وما عدا النساء ومحارمها لا يجوز أن تعيش المرأة مع أحد لأنه لا يجوز لها أن تبدي لأجنبي محل زينتها من أعضائها ، مما يبدو من المرأة أثناء قيامها بأعمالها في البيت من غير الوجه والكفين . فالحياة الخاصة للمرأة مقصورة على النساء والمحارم ، ولا فرق في النساء بين المسلمات وغير المسلمات . فكون المرأة منهية عن إبداء زينتها للأجانب وغير منهية عن إبدائها للمحارم ، دليل واضح

---

(١) النور: ٥٨ .

على اقتصار الحياة الخاصة على المحارم وحدهم قال تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ﴾[1]. وقد ألحق بالمحارم الأرقاء الذين يملكونهم ، وكذلك الذين لا توجد عندهم شهوة النساء من الرجال الشيوخ الطاعنين بالسن ، أو الأبله ، أو الخصي ، أو المجبوب ، أو ما شاكل ذلك ممن لا توجد لديه الإربة (وهي الحاجة إلى النساء) فإن هؤلاء يجوز أن يكونوا في الحياة الخاصة ، وما عداهم لا يجوز مطلقاً .

النظر إلى المرأة

من أراد أن يتزوج امرأةً فله أن ينظرَ إليها من غير أن يخلو بها ، فقد روى جابر قال : قال رسول الله ﷺ « إذا خطبَ أحدُكُم المرأةَ فإن استطاع أن ينظرَ إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل » . ولا بأس بالنظر إليها بإذنها وبغير إذنها، لأن النبي

---

(١) النور: ٣١.

ﷺ أمرنا بالنظر المطلق . إلا أنه لا تجوز الخلوة بها لأن النبي ﷺ قال : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها فإن ثالثهما الشيطان » . وهذا عام وليس منه استثناء للخاطب الذي يجوز له رؤية المرأة التي يريد الزواج منها والنظر إليها على أن ينظر إلى الوجه والكفين وإلى غير الوجه والكفين ، لأن النظر إلى الوجه والكفين عام يشمل الخاطب وغيره ، فلا معنى لوجود استثناء الخاطب منه ، فدل على أن الاستثناء منصب على غير الوجه والكفين ، ولأن الرسول قال : « أن ينظر إليها » وهو عامٌّ يشملُ النظرَ إلى الوجهِ والكفين ، وإلى غيرهما ، مما يلزم لمعرفتها بغية خطبتها .

هذا وإن الله قد أمر المؤمنين بغضّ البصر،وغضّ البصر يقتضي عدم تصويبه من الرجل للمرأة ولا من المرأة للرجل . وجاء حديث جابر يبيح للخاطب أن يصوب نظره إلى المرأة فيكون مستثنى من غضّ البصر . أي يجب على المؤمنين أن يغضوا من أبصارهم إلا الخاطبين فإن لهم عدم غض البصر لينظروا إلى من يريدون خطبتها من النساء .

وزينة المرأة ، هي ما خفي من أعضاء جسدها ، ما عدا الوجه والكفين ، وهي تشمل سائر الأعضاء الأخرى إلاَّ ما بين

السرة والركبة فيحرم إبداؤه لغير الأزواج . وهذا ما يثبته إطلاق النص، قال تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ﴾[1] . فهؤلاء جميعاً يجوز أن ينظروا من المرأة شعرها ، ورقبتها ، ومكان دملجها ، ومكان خلخالها ، ومكان عقدها ، وغير ذلك من الأعضاء التي يصدق عليها أنها محل زينة، إلّا ما بين السّرة والركبة، فهو ليس محل زينة بل هو عورة، وكذلك صدر المرأة فهو يعتبر عورةً ، ولا يجوز إبداؤه أو إظهاره لغير الزوج وقد روي أن أبا سفيان دخل على ابنته أُم حبيبة زوجة رسول الله ﷺ حين قدم المدينة ليجدد عهد الحديبية ، فطوت فراش رسول الله ﷺ لئلا يجلس عليه ، ولم تحتجب منه ، وذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأقرها ، ولم يأمرها أن تحتجب منه ، مع أنه مشرك ، لأنه من محارمها .

وقد تستدعي الحاجة أن ينظر الرجل ، غير الزوج وغير

---

(١) النور : ٣١.

المحرم ، إلى المرأة ، أو أن يكشف عليها ، أو أن تنظر المرأة إلى رجل أو تكشف عليه ، ففي هذه الحالة يباح النظر أو الكشف على العضو الذي تستدعي الحاجة النظر إليه فحسب ، ولا ينظر إلى غيره ما عدا الوجه والكفين . وهؤلاء الذين تستدعي الحاجة أن ينظروا إلى العضو والذين أباح لهم الشرع النظر هم : الطبيب ، والممرضة ، والمحقق ، ومن شاكلهم ممن تستدعي الحاجة أن ينظروا إليه من العورة وغيرها . فقد روي « أن النبي ﷺ لما حكم سعداً في بني قريظة كان يكشف عن مؤتزرهم » . وعن عثمان أنه أتي بغلام قد سرق فقال : « انظروا إلى مؤتزره » فوجدوه لم ينبت الشعر فلم يقطعه . وقد كان عمل عثمان هذا على مرأى ومسمع من الصحابة فلم ينكر عليه أحد .

أما إذا لم تكن هنالك حاجة ، فالمباح هو النظر إلى وجه المرأة وكفيها فقط ، ويحرم النظر إلى ما عداهما . فقد روت عائشة أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ في ثياب رقاق ، فأعرض عنها وقال : « يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا » وأشار إلى وجهه وكفيه . وقد استثنى الله في القرآن الوجه والكفين من النهي عن إبداء ما هو محل زينة من أعضاء المرأة . قال

تعـالى : ﴿ ولا يبدين زينتهن إلا مـا ظهر منهـا ﴾ . قـال ابن عباس : « الوجه والكفين » . فالنهي عن إبداء الزينـة من قبل المرأة نهي عن كل ما يحط من كرامتها بتعريض جسدها للتبذل أو الامتهان . فالمرأة كلها عورة إن بدت بمفاتنها أو أظهرت ما يُفتن به الرجل . ولذلك كان النهي عن إبداء الزينة أي مظَنَّـة الفتنة . ونهي المرأة عن إبداء زينتها يدل بطريق الالتزام على النهي عن النظر إلى ما نهيت المرأة عن إبدائه . أي أن النهي للمرأة بعدم إبـداء زينتها هـو نهي للرجل بعـدم النظر إلى مـا نهيت المرأة عنه ، وهو زينتها أو مفاتنها ، فيكون ما أجيز للمرأة أن تظهره من الوجه والكفين مجاز للرجل النظر إليه . فللرجل أن ينظر إلى وجه المـرأة وكفيها ، نـظرة تمكنه من أن يعـرفها بعينها ، ليشهد عليهـا إن لزمت الشهـادة ، وليرجـع عليها إذا عاملها في بيع أو إجارة ، وليتأكد من هويتها إذا داينها أو وفاها ديناً ، أو اشتبه بها بامرأة أخرى أو غير ذلك .

وكذلك للمرأة أن تنظر إلى ما ليس بعورة من الـرجل ، لمـا روي عن السيدة عـائشـة قـالت : « كـان رسـول الله ﷺ يسترني بردائه وأنا أنـظر إلى الحبشة يلعبـون في المسجد » . ويوم فرغ النبي ﷺ من خطبة العيد « مضى إلى النساء فذكرهن

ومعه بلال فأمرهن بالصدقة » . فهذا صريح في إقرار الرسول النساء أن ينظرنَ إلى الرجال .

وأما كون النظر إلى ما ليس بعورة فإن نظر السيدة عائشة إلى الأحباش وهم يلعبون يدل على أنها كانت تنظر إلى جميع ما يبدو منهم ما عدا العورة ، فلم يتقيد النظر بل كان مطلقاً . وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا زوج أحدكم خادمه أو أجيره فلا ينظر إلى ما دون السرة وفوق الركبة فإنه عورة » . ومفهومه إباحة النظر إلى ما عداه ، والإباحة مطلقة تشملُ الرجلَ والمرأةَ . وروي عن جرير بن عبد الله أنه قال : « سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري » وروي عن علي (ع) قال : قال لي رسول الله ﷺ : « لا تتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى وليس لك الآخرة » . والمراد من ذلك النهي عن التكرار الذي يسبب الشهوة وليس النهي عن مجرد النظرالفجائي .

وأما قوله تعالى : ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾[1] فإن المراد منه خفض البصر عما يحرم والاقتصار به على ما يحل ، وليس غض البصر مطلقاً بدليل أن

---

(١) النور: ٣٠.

الشارع قد بيَّن أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدورهن وثُدِيِّهِن وأعضائهن وسوقهن وأقدامهن ، والأجنبية ينظر إلى وجهها وكفيها .

فيتبينُ من هذا جوازُ أنْ ينظرَ كلٌّ من الرجلِ والمرأةِ من الآخر ما ليس بعورةٍ عن عدم قصدِ اللذة والاشتهاء . وعورة الرجل ما بين سرته وركبته ، وعورة المرأة جميع بدنها ما عدا وجهها وكفيها . إلا أن هذا كله في غير العجوز الطاعنة في السن . أما العجوز التي لا يشتهى مثلها فيباح النظر منها إلى ما يظهر غالباً لقول الله تعالى: ﴿ وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ﴾[1] . أي أن النساء اللواتي قعدن عن الحيض والولد لكبرهن ، ولا يطمعن في نكاح ، فلا جناح عليهن في أن يضعن عنهن الثياب الظاهرة كالملحفة والجلباب ، غير متبرجات ، ولكن الاستعفاف عن وضع الثياب خير لهن . فكون الله أباحَ لهن وضع الثياب وإظهار ما يبدو عادة دليل على جواز نظر الرجال إلى ذلك ،

---

(١) النور: ٦٠

لأنَّ ما حرّم كشفه حرّم النظر إليه ، وما أُبيح كشفه أُبيح النظر إليه .

بقيت مسألتان من مسائل نظر المرأة للرجل والرجل للمرأة. إحداهما مسألة وجود الرجال الأجانب في البيوت بإذن أهلها ، ونظرهم إلى النساء في ثياب التبذل ، وإبصارهم من أعضاء المرأة ما يزيد على الوجه والكفين . والثانية مسألة وجود النساء غير المسلمات وحتى بعض المسلمات في شوارع المدن وطرقاتها ، وهن يبدين من أعضائهن أكثر من الوجه والكفين . وهاتان المسألتان واقعتان ، وواقع بلاؤهما على جميع المسلمين ، فلا بد من بيان حكم الله فيهما .

أما المسألة الأولى فهي أنَّ هناك أخوة أو أقارب يسكنون مع بعضهم في منزل واحد ، وتظهر نساء كل منهم للآخرين في ثياب التبذل ، فيبدو شعرها ، ورقبتها ، وذراعاها ، وساقاها ، وما شاكل ذلك مما تظهره ثياب الراحة أو الاسترخاء داخل المنزل . فينظر إليها إخوة زوجها أو أقاربه غير المحارم كما ينظر إليها أخوها وأبوها وغيرهما من المحارم ، مع أن أخا زوجها أجنبي عنها كأي أجنبي . وكذلك قد يزور الأقارب

بعضهم ، كأولاد العم وأولاد الخال ومن شاكلهم من الأرحام غير المحارم ، أو من غير الأرحام ، فيسلمون على النساء ، ويجلسون معهن ، وهن في ثياب التبذل . ويبدو منهن أكثر من الوجه والكفين ، من شعر ، ورقبة ، وذراع ، وساق ، وغير ذلك ، فيعاملون معاملة المحارم . وهذه المسألة شائعة وقد بلي بها أكثر المسلمين ولا سيما في المدن ، فيظن الكثيرون أن ذلك مباح . والحقيقة أن المباحَ من ذلك إنما هو النظرُ من قبلِ المحارم وغير أولي الإربة ، أما ما عدا هؤلاء فيحرم على النساء أن يكشفن سوى الوجه والكفين ، ويحرم عليهم النظر إلى النساء ما عدا الوجه والكفين . والحكم الشرعي في هذا أن تؤمر النساء حين قدوم أجنبي إلى البيت ، والإذن له بالدخول ، أن يسترن عورتهن جميعها ، وأن لا يكشفن سوى الوجه والكفين ، عملاً بقوله تعالى : **﴿ ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ﴾** . سواء أكان هؤلاء الأجانب أقارب من الأرحام غير المحارم ، أو كانوا غير أقارب . فإن الشارع لم يفرق بينهم ، والآية حصرت الأقارب في من استثني من النظر في قوله : **﴿ ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن . . ﴾** الآية . وأما الزائرون للبيوت وهم لا يملكون إجبار هؤلاء النسوة في بيوتهن على ستر عورتهن عنهم إذا ظهرن بثياب التبذل ، فإن على

الرجال أن يغضُّوا البصر عملاً بقوله تعالى : ﴿ **قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم** ﴾ وما عليهم بعد غض البصر من إثم ولو اشتركوا في الحديث لأن المطلوب هو غض الطرف .

وأما المسألة الثانية فهي أنه منذ غزتنا المدنية الغربية ، وحكمت بلاد المسلمين بأنظمة الفسق صارت النساءُ غير المسلمات يخرجن شبه عاريات : مكشوفات الصدور والظهور ، والشعر ، والأذرع والسيقان . وصار بعض نساء المسلمين يقلدنهن فيخرجن إلى السوق على هذا الوجه ، حتى أصبح المرء لا يستطيع أن يميزَ المرأة المسلمة من غير المسلمة وهي ماشية في السوق ، أو واقفة في حانوت تساوم على ثمن حاجة . والرجال المسلمون الذين يعيشون في هذه المدن لا يملكون بمفردهم الآن أن يزيلوا هذا المنكر ، ولا يستطيعون العيش في هذه المدن دون أن يروا هذه العورات ، لأن طبيعةَ الحياةِ التي يعيشونها ، وشكل الأبنيةِ التي يسكنونها ، تحتم وقوع الرؤية من قبل الرجل لعورة المرأة ، ولا يمكن أن يحترز أي رجل من رؤية عورات النساء ، من أذرعهن ، وصدورهن وظهورهن ، وسيقانهن ، وشعرهن ، مهما حاول عدم النظر ، إلا في حال جلوسه في بيته وعدم خروجه منه ، وهذا لا يتأتى له مطلقاً ، إذ هو في حاجة لإقامة

علاقات مع الناس في البيع والشراء ، والإجارة والعمل ، وغير ذلك مما هو ضروري لحياته . ولا يستطيع أن يقوم بذلك في حرز عن النظر إلى هذه العورات . وتحريم النظر إليها صريح في الكتاب والسنّة فماذا يفعل ؟ إن الخروج من هذه المشكلة إنما يكون في وضعين :

أحدهما نظر الفجاءة وهو ما يشاهده في الطريق . وهذا يعفى فيه عن النظرة الأولى وعليه أن لا يكرر النظرة الثانية .

وأما الوضع الثاني وهو التحدث إلى المرأة الكاشفة لرأسها وذراعيها وما جرت عادتها من كشفه ، فهذه يجب تحويل البصر عنها، وغضُّه عن النظر إليها، لما رواه أبو داود : « كان الفضل بن العباس رديف النبي ﷺ فجاءته الخثعمية تستفتيه فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه فصرف رسول الله ﷺ وجهه عنها » . وقال الله تعالى : ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾[1] ، والمراد بغضّ البصر خفضه . فعلاج هذه المشكلة هو غض البصر من قبل الرجل ، مع مداومته لعمله الذي يقوم به من حديث ضروري معها ، أو ركوب في سيارة واحدة بصحبتها ، أو جلوس وإياها على شرفة

(١) النور ٣٠.

لشدة الحر ، أو ما شاكل ذلك . إنَّ هذه الحاجاتِ من ضرورات الحياة العامة للرجل ،ولا يستغني عنها ، ولا يملك دفع هذا البلاء من كشف العورات ، فعليه غض البصر عملاً بنص الآية ، ولا يحل له غير ذلك مطلقاً .

ولا يقال هنا : إن هذا مما عمت به البلوى ، ويصعب الاحتراز منه، فإن هذه القاعدةَ مناقضةٌ للشرعِ ، إذ إن الحرام لا يصبحُ مباحاً إذا عمت به البلوى. ولا يقال هؤلاء نساء غير مسلمات فيعاملن معاملة الإماء، فعورتهن عورة الأمة، لا يقال ذلك لأن الحديث عام بالمرأةِ، ولم يقل المرأة المسلمة، قال ﷺ : «يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا» وأشار إلى وجهه وكفيه، وهو صحيح في حرمة النظر إلى المرأة، مسلمة كانت أوْ غير مسلمة، وهو عام في جميع الحالات، ومنها هذه الحالة. ولا تقاس المرأة غير المسلمة على الأمة لأنه لا وجه للقياس.

وعليه يجب على من يزورون بيوتاً غير بيوتهم وفيها نساء غير محارم عليهم ، أن يغضوا أبصارهم عن النظر إلى ما يزيد عن الوجه والكفين ، ويجب على من يعيشون في المدن ، ويضطرون إلى التحرك في المجتمع أو معاملة النساء غير

المسلمات الكاشفات لعوراتهن بالشراء منهن ، أو الحديث معهن ، أو الاستئجار منهن ، أو تأجيرهن ، أو بيعهن ، أو غير ذلك ، أن يغضوا أبصارهم أثناء ذلك ، وأن يقتصروا على القدر الذي يحتاجونه مما يضطرون إليه .

المرأة المسلمة والحجاب

القول بأن الحجاب مفروض على النساء في الإسلام يسترن به وجوههن ما عدا عيونهن هو رأي إسلامي قاله بعض الأئمة المجتهدين من أصحاب المذاهب . والقول بأن الحجاب غير مفروض على النساء في الإسلام ، فلا يجب على المرأة المسلمة أن تستر وجهها مطلقاً لأنه ليس بعورة ، هو أيضاً رأي إسلامي ، قاله بعض الأئمة المجتهدين من أصحاب المذاهب . وبما أن هذه المشكلة هي من المشاكل الاجتماعية الهامة ، وتبني أي رأي من هذين الرأيين يؤثر على طراز الحياة الإسلامية ، لذلك كان لا بد من عرض شامل للأدلة الشرعية في هذه المشكلة ، بدراستها ، وتتبعها ، وتطبيقها على المشكلة، حتى يتبنى المسلمون الرأي الأقوى دليلاً ، وحتى تتبنى الدولة الإسلامية الرأي الأرجح برجحان الدليل .

نعم قامت منذ أكثر من نصف قرن تقريباً مناقشات حول المرأة، أثارها العملاء المنافقون في نفوس المفتونين بالغرب ، المأخوذين بثقافته ، ووجهة نظره في الحياة . فحاولوا أن يدسّوا على الإسلام آراء غير إسلامية ، وحاولوا أن يفسدوا وجهة نظر المسلمين ، وابتدعوا فكرة الحجاب والسفور ، ولم يتصدّ لهم العلماء المفكرون بل تصدى لهم كتاب ، وأدباء ، ومتعلمون جامدون ، مما مكن لآراء هؤلاء المفتونين من جعل أفكارهم محل بحث ومناقشة ، مع أنها أفكار غربية ، جاءت لغزو الإسلام وإفساد المسلمين ، وتشكيكهم في دينهم . نعم قامت هذه المناقشات ولا تزال بقاياها وآثارها ماثلة ، ولكنها لا تستأهل البحث ، ولا ترقى إلى درجة الأبحاث التشريعية والاجتماعية، لأن البحث إنما هو في أحكام شرعية استنبطها مجتهدون واستندوا فيها إلى دليل أو إلى شبهة دليل، وليس البحث في آراء كتاب مأجورين أوسفسطات أشخاص مخدوعين . فما يقوله المجتهدون مستنبطين إياه من الأدلة الشرعية هو الذي يوضع موضع بحث ، ويناقش مناقشة تشريعية . وكذلك يلتحق بأقوال المجتهدين مما يوضع موضع البحث أقوال بعض الفقهاء المتعصبين للحجاب فتبحث لإزالة الشبهة من نفوسهم . ولهذا سنعرض لأقوال المجتهدين

ولأدلتهم ، حتى يتبين القول الراجح ، فيلزم كل من يراه راجحاً بالعمل به ، والعمل لتطبيقه .

لقد ذهب الذين قالوا بالحجاب إلى أن عورة المرأة جميع بدنها (ما عدا وجهها وكفيها)، في الصلاة فحسب، أما في خارج الصلاة فقالوا إن جميع بدنها عورة ، بما في ذلك وجهها وكفاها، واستندوا في قولهم هذا إلى الكتاب والسنة .

أما الكتاب فإن الله تعالى يقول : ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ﴾[1] وهو صريح في ضرب الحجاب عليهن . ويقول الله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ﴾[2] ومعنى يدنين عليهن من جلابيبهن يرخينها عليهن ويغطين بها وجوههن وأعطافهن . ويرون أن النساء كن في أول الإسلام على عادتهن في الجاهلية متبذلات تبرز المرأة في درع[3] وخمار، لا فرق بين الحرة والأمة. وكان الفتيان من أهل الشطارة يتعرضون للإماء إذا خرجن في الليل لقضاء حوائجهن في النخيل والغيطان ، وربما تعرضوا للحرة بعلة

---

(١) الأحزاب : ٥٣.

(٢) الأحزاب : ٥٩.

(٣) درع المرأة : قميصها .

الأمة ، يقولون حسبناها أمة ، فأمرن أن يخالفن بزيهن عن زي الإماء بلبس الأردية والملاحف ، وستر الرؤوس والوجوه ، ليحتشمن ويهبن ، فلا يطمع فيهن طامع . وهذا أجدر وأولى أن يعرفن فلا يتعرضن لهن، ولا يلقين ما يكرهن . ومنهم من يقول بأن في الآية « ذلك أدنى أن يُعْرَفْنَ » هنالك « لا » محذوفة ، أي ذلك أجدر أن لا يعرفن جميلات أو غير جميلاتٍ فلا يؤذين . ويقول الله تعالى : ﴿**وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى**﴾ فأمر الله للنساء أن يقرن في بيوتهن دليل على الحجاب .

وأما السنة فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال : « المرأة عورة » . وعن جرير بن عبد الله قال : « سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري » . وعن علي رضي الله عنه قال : قال لي رسول الله ﷺ : « لا تتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى وليست لك الآخرة » .

هذه هي أدلة القائلين بالحجاب ، والقائلين إن جميعَ بدنِ المرأةِ عورة . وهي أدلة لا تنطبق على المشكلة المستدل عليها بها ، لأنها جميعها ليست في هذا الموضوع . أما آية الحجاب ، وآية ﴿ **وقرن في بيوتكن** ﴾ فلا علاقة لنساء المسلمين بهما مطلقاً، وهما خاصتان بنساء الرسول ﷺ بصريح

الآية إذا تليت جميعها ، وهي آية واحدة مرتبطة ببعضها لفظاً ومعنى . فإن نص الآية هو : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾[1] فالآية نص في نساء النبي ، وخاصة بهن ، ولا علاقة لها بنساء المسلمين ،ولا علاقة لأية نساء غير نساء رسول الله بهذه الآية .

وأما آية ﴿ وقرن في بيوتكن ﴾ فهي أيضاً خاصة بنساء الرسول ﷺ . ونص الآية كاملاً هو : ﴿ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ

---

(١) الأحزاب : ٥٣ .

﴿ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴾[1] . فصدر الآية صريح بأنها نزلت في نساء النبي وهي خاصة بهن ، لأنَّ الخطابَ لنساءِ النبي ، ولأنه تخصيصٌ بهن ﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ﴾ . ولا يوجد أبلغ ولا أدل من هذا النص على أن هذه الآية نزلت بنساء الرسول وأنها خاصة بهن . وقد أكد ذلك أيضاً في الآية التي بعدها مباشرة ، فقال تعالى : ﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾[2] . فذكرهن بأن بيوتهن مهابط الوحي ، وأمرهن أن لا ينسين ما يتلى فيها من القرآن .

فهاتان الآيتان صريحتان بأنهما لنساء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنهما خاصتان بنساء الرسول ، فلا دلالة في أي منهما على حكم للنساء المسلمات غير نساء الرسول ﷺ . على أن هنالك آيات أخرى خاصة بنساء الرسول مثل قوله تعالى : ﴿ ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده ﴾ فلا يجوز لنساء الرسول أن يتزوجن بعده ، بخلاف النساء المسلمات فإنهن يتزوجن بعد أزواجهن . وآيتا الحجاب هاتان خاصتان

---

(١) الأحزاب ٣٣.

(٢) الأحزاب : ٣٤.

بنساء النبي عليه السلام كآية تحريم زواجهن بعده .

ولا يقال هنا إنَّ العبرةَ بعمومِ اللفظِ لا بخصوص السبب ، وإنَّ سببَ نزول الآيات هو نساءُ الرسولِ وهي عامة فيهن « وفي غيرهن » ، لا يقال ذلك لأنَّ سببَ النزولِ هو حادثة وقعت ، وإنما هو نص معين جاء بحق أشخاص معينين ، فقد نص على شخصهن ، فقال : ﴿ **يا نساء النبي لستن كأحد من النساء** ﴾ وقال : ﴿ **وإذا سألتموهن** ﴾ والضمير لنساء الرسول ، ومعين بهن ليس غير ، وعقب ذلك بقوله : ﴿ **وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله** ﴾ مما يشعر بعلة حجابهن ، وكل ذلك يعين أن الآيتين نص جاء بحق نساء الرسول ، فلا تنطبق عليهما قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وكذلك لا يقال إن خطابَ نساءِ الرسولِ خطابٌ للنساءِ المسلماتِ ، لأنَّ كونَ الخطاب المعين لشخص معين خطاباً للمؤمنين إنما هو خاصٌّ بالرسولِ محمد ﷺ ولا يشمل خطاب نسائه ، فخطاب الرسول خطاب للمؤمنين ، أما خطاب نسائه فهو خاص بهن ، لأن الرسولَ هو محل القدوة في كل خطاب أو فعل أو سكوت ما لم يكن من خصوصياته ﷺ . أما نساء الرسول فلسن محل القدوة ، لأنَّ الله تعالى يقول :

﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ ﴾[1] ما لم يكن من خصوصياته ﷺ . أما نساء الرسول فلسن محل القدوة ولا يصح أن تكون نساء الرسول قدوة ، بمعنى أن يفعل الفعل لأنهن يفعلنه أو يتصف بالصفة لأنهن يتصفن بها ، بل هو خاص بالرسول لأنه لا يتبع إلا الوحي .

وكذلك لا يقال إنه إذا كانت نساءُ الرسولِ ، وَهُنَّ الطاهرات اللواتي يتلى الوحي في بيوتهن ، يطلب منهن الحجاب ، فإن غيرهن من النساء المسلمات أولى أن يطلب منهن ذلك . لا يقال هذا لسببين :

أحدهما أن هذا ليس من قبيل الأولى ، لأنَّ الأَوْلى هو أنْ ينهى الله عن الصغيرِ ، فيكون نهياً عن الكبيرِ من باب أوْلى ، كقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ ﴾[2] فمن باب أولى أن لا يضربهما . والأولى يفهم من سياق الكلام كقوله تعالى : ﴿ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ ﴾[3] فأداء ما دون القنطار من باب

---

(١) الأحزاب : ٢١ .

(٢) الإسراء : ٢٣ .

(٣) آل عمران : ٧٥ .

أولى وعدم أداء ما فوق الدينار من باب أولى . وآيـة الحجاب ليست من هذا القبيل لأن سياق الآية لا يدل إلا على نساء النبي ولا يدل على مفهوم آخر . ولفظ نساء النبي ليس وصفاً مفهماً حتى يقال غير نساء النبي من باب أولى . بل هو اسمٌ جامدٌ فلا يتأتى أن يكونَ له مفهوم ، فيكون الكلام خاصاً بالشيء الذي جاء النص عليه ولا يتعداه إلى غيره ولا مفهوم له . ولا يتـأتى في الآية موضوع من باب أوْلى مطلقاً لا من ألفاظ الآية ولا من سياقها .

والثاني أن هاتين الآيتين أمر لأشخاص مخصـوصين قد نص عليهم بعينهم للاتّصاف بصفات معينة ، فـلا يكون أمـراً لغيـرهم مـطلقـاً ، لا لمن هـو أعلى منهن ولا لمن هــو أدنى منهن ، لأنـه وصف معين ، وهو مختص بـأشخاص معينين . فهو أمر لنساء الرسول بوصفهن نساء الرسول لأنهن لسن كأحد من النساء ولأن هذا العمل يؤذي الرسول .

وإذا انتفى انطباق قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» وانتفى الاقتداء بنساء الرسول، وانتفى كون غيرهن من باب أولى ، وثبت أن النص قطعي في كونه لنساء الرسول، فقد ثبت أن هاتين الآيتين خاصتان بنساء الرسول ﷺ ، ولا تشمل النساء المسلمات مطلقاً ولا بوجه من

الوجوه. فيثبت بذلك أن الحجاب خاص بنساء الرسول، والمكث بالبيوت خاص بنساء الرسول. وانتفى الاستدلال بهما على كون الحجاب قد شرع للنساء المسلمات.

وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى : ﴿ **يدنين عليهن من جلابيبهن** ﴾ فإنها لا تدل على تغطية الوجه بحال من الأحوال ، لا منطوقاً ولا مفهوماً ، ولا يوجد فيها أي لفظ يدل على ذلك ، لا مفرداً ، ولا من وجوده في الجملة ، على فرض صحة سبب النزول . فالآية تقول : ﴿ **يدنين عليهن من جلابيبهن** ﴾ ومعناها يرخين عليهن من جلابيبهن ، و « من » هنا ليست للتبعيض وإنما هي للبيان أي يرخين عليهن جلابيبهن . ومعنى أدنى الستر : أرخاه ، وأدنى الثوب أرخاه ، ومعنى يدنين يرخين . والجلباب هو الملحفة ، وكل ما يستر به من كساء وغيره، أو هو الثوب الذي يغطي جميع الجسم . وقد ورد في الحديث الجلباب بمعنى الملاءة التي تلتحف بها المرأة فوق ثيابها . فعن أُم عطية رضي الله عنها قالت : « أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرجهن في الفطر والأضحى ، العواتق والحيض وذوات الخدور . فأما الحيض فيعتزلن الصلاة ويشهدن الخير ، ودعوة المسلمين . قلت يا رسول الله : إحدانا لا يكون لها جلباب ، قال : « لتلبسها أختها من جلبابها » ومعناه ليس

لها ثوب تلبسه فوق ثيابها لتخرج فيه ، فأمر بأن تعيرهـا أختها من ثيابها التي تلبس فوق الثياب ، فيكون معنى الآية هو : أن الله طلبَ من الرسولِ أنْ يقول لأزواجه وبناته ونساء المؤمنين أن يرخين عليهن ثيابهن التي تلبس فوق الثياب إلى أسفل، بدليل ما روي عن ابن عباس أنه قال : الجلباب الرداء يستر من فوق إلى أسفـل . فالآيـة تدل غلى إرخـاء الجلباب ـ وهـو الثـوب الواسع ـ إلى أسفل ، ولا تدل على غير ذلك . فمن أين يمكن أن يفهم أن معنى يدنين عليهن من جلابيبهن أن يجعلن ثوبهن على وجوههن مهمـا فسرت كلمـة يدنين ومهمـا فسرت كلمـة جلبـاب ، في حدود المعنى اللغـوي والمعنى الشرعي ؟ بـل الآية نص في إرخاء الثياب ، وإرخاؤها إنما هـو إلى أسفل ، وليس رفعها إلى أعلى . وعلى ذلك فليس في هـذه الآية أي دليل على حجاب ، بل ولا شبهة الدليل لا من قـريب ولا من بعيد . والقرآن تفسر ألفاظه وجمله بمعناها اللغوي والشرعي ، ولا يجوز أن تفسر في غيرهما . والمعنى اللغوي واضح بـأنه أمر للنساء بـأن يرخين عليهن جـلابيبهن ، أي ينزلن ويسـدلن ثيـابهن التي يلبسنهـا فـوق الثيـاب إلى أسفـل حتى تغـطي القدمين . وقد ورد هذا المعنى في إرخاء الثوب إلى أسفل في الحديث الشريف . فعن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ :

« من جرَّ ثوبَهُ خُيَلَاء لم ينظر الله إليه يـوم القيامـة . فقالت أُم سلمة : فكيف يصنع النساء بذيـولهن ؟ قال : يـرخين شبراً . قالت : إذن ينكشف أقدامهن . قال : فيرخينه ذراعاً لا يـزدن عليه » .

هـذا بالنسبـة للآيـات التي يستدل بهـا من يـدعـون أن الحجاب للنساء المسلمـات قـد شـرعـه الله . أمـا بـالنسبـة **للأحاديث** التي استدل بها على الحجاب ، ولا تدل عليه ، فإنَّ حديثَ المكاتب[1] إذا ملك مـا يؤدي إلى عتقه يُحتجب عنـه خـاص بنساء الـرسول . ويؤيـد ذلك حـديث آخر ، فعن أبي قلابة قال : « كان أزواج النبي ﷺ لا يحتجبن من مكـاتب ما بقي عليه دينار » فلا دلالة في الحديث على أن المرأة المسلمة تحتجب .

وبهـذا يتبين أنه لا يـوجد دليـل يدل على أن الله شـرع الحجاب للمسلمات ، أو يدل على أن الوجه والكفين عورة ، لا في الصلاة ولا خارج الصلاة . والأدلة التي استدلوا بهـا لا يوجد فيها وجه قوي للاستدلال على ذلك فهي ضعيفة الزواية ضعيفة الاستدلال .

---

(١) المُكاتِب : العبد يكاتب على نفس بثمنه . فإذا سعى وأداه عُتِقَ .

وأما كون الوجه والكفين ليسا بعورة ، وكون المرأة يجوز لها أن تخرج إلى السوق والطريق في كل مكان كاشفة وجهها وكفيها فذلك ثابت في القرآن والحديث .

أما القرآن فقد قال الله تعالى : ﴿ **ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن** ﴾ فالله تعالى نهى المؤمنات أن يبدين زينتهن ، أي نهاهن أن يظهرن محل زينتهن لأنه هو المراد بالنهي . واستثنى من محل الزينة ما ظهر منها ، وهو استثناء صريح ، وهو يعني أن هناك محل زينة في المرأة يظهر لا يشمله النهي عن إظهار محال الزينة في المرأة . وهذا لا يحتاج إلى أدنى كلام ، فالله ينهى المؤمنات أن يبدين محل زينتهن إلا ما هو ظاهر منها . أما ما هي الأعضاء التي يعنيها قوله ﴿ **إلا ما ظهر منها** ﴾ فذلك يرجع تفسيره إلى أمرين : أولهما إلى التفسير المنقول ، والثاني إلى ما يفهم من كلمة ﴿ **ما ظهر منها** ﴾ حين تطبيقها على ما كان يظهر من النساء المسلمات أمام النبي ﷺ ، وفي عصره ، عصر نزول هذه الآية .

وأما النقل فقد روي عن ابن عباس في تفسير هذه الآية أن « ما ظهر منها » تعني « الوجه والكفين » وجرى على ذلك المفسرون . قال الإمام ابن جرير الطبري : « وأولى الأقوال

في ذلك بالصواب قول من قال : « عنى بذلك الوجه والكفين » . وقال القرطبي : « لما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة وعبادة وذلك في الحج والصلاة فيصلح أن يكون الاستثناء راجعاً إليهما » . وقال الإمام الزمخشري : « فإن المرأة لا تجد بداً من مزاولة الأشياء بيديها ومن الحاجة إلى كشف وجهها خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر إلى المشي في الطرقات وظهور قدميها وخاصة الفقيرات منهن وهذا معنى قوله : ﴿ **إلا ما ظهر منها** ﴾ .

وأما ما يفهم من آية « ما ظهر منها » فإنه يتبين أن ما كان يظهر عند نزول هذه الآية هو الوجه والكفان . فقد كانت النساء يكشفن وجوههن وأيديهن بحضرته ﷺ وهو لا ينكر ذلك عليهن ، وكن يكشفن وجوههن وأيديهن في السوق والطريق ، وفي جميع الأمكنة العامة .

بقيت مسألة يقول فيها بعض المجتهدين وهي أن الحجابَ يشرعُ للمرأة خوفَ الفتنةِ ، فيقولون تمنع المرأة من كشف وجهها بين الرجال لا لأنه عورة بل لخوف الفتنة ، وهذا القول باطل من عدة وجوه .

أحدها : أنه لم يرد بتحريم كشف الوجه لخوف الفتنة

نص شرعي ، لا من الكتاب ، ولا من السنة ، ولا من إجماع الصحابة ، ولا من علة شرعية يقاس عليها ، فلا قيمة له شرعاً ولا يعتبر حكماً شرعياً . لأن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع ، وتحريم كشف الوجه لخوف الفتنة لم يأت في خطاب الشارع . وإذا علم أن الأدلةَ الشرعية جاءت على النقيض منه تماماً ، وأباحت الآيات والأحاديث كشف الوجه واليدين إباحة مطلقة لم تقيد بشيء ولم تخصص في حالة من الحالات ، فيكون القول بتحريم كشف الوجه وإيجاب ستره تحريماً لما أحله الله وإيجاباً لما لم يوجبه رب العالمين . فهو فوق عدم اعتباره حكماً شرعياً مبطل لأحكام شرعية ثابتة بصريح النص .

ثانيها : أن جَعْلَ خوفِ الفتنة عِلَّةٌ لتحريمِ كشفِ الوجهِ وإيجاب ستره لم يرد فيه أي نصٍّ شرعي لا صراحةً ولا دلالة ولا استنباطاً ولا قياساً ، فلا يكون علة شرعية مطلقاً ، بل هو **علة عقلية ، والعلة العقلية لا اعتبار لها في أحكام الشرع ، إذْ إنَّ المعتبر هو العلة الشرعية ليس غير . وعليه فلا يقام أي وزن لخوف الفتنة في تشريع تحريم كشف الوجه وإيجاب ستره لأنه لم يرد في الشرع .**

ثالثها : أن قاعدةَ : الوسيلة إلى الحرام محرمة ، لا

تنطبق على تحريم كشف الوجه لخوف الفتنة . وذلك لأن هذه القاعدة تقتضي أن يتوفر فيها أمران : أحدهما أن تكون الوسيلة موصلة إلى الحرام قطعاً ، وكانت سبباً للحرام بحيث ينتج المسبب حتماً ولا يتخلف عنه . والثاني أن يكونَ ما تؤول إليه قد ورد النص بتحريمه وليس مما يحرمه العقل . وهذا غير موجود في كشف الوجه لخوف الفتنة . إذ قالوا بستر الوجه لخوف الفتنة على قاعدة تحريم ما يكون سبباً لما هو حرام على فرض أن الفتنة تحرم شرعاً على من يفتتن به ، لأنه ليس مما يؤول إليه قطعاً . على أن خوف الفتنة لم يرد نص يجعله حراماً بل لم يجعل الشرع الفتنة حراماً على من يفتتن به الناس ، بل حرم على الناظر نظرة افتتان أن ينظر ، ولم يحرم ذلك على المنظور ، كما ورد في الحديث الذي رواه أبو داود عن الفضل بن العباس والخثعمية ، ومنه يتبين أن الرسول ﷺ صرف وجه الفضل عن الخثعمية ولم يأمر الخثعمية بستر وجهها وكانت كاشفة له ، فلو كانت الفتنة حراماً على من يفتتن به لأمر الرسول الخثعمية بستر وجهها بعد أن تحققَ من نظرة الفضل إليها نظرة افتتان . ولكنه لم يأمرها بل لوى عنق الفضل مما يدل على أن التحريم على الناظر لا على المنظور . وعلى ذلك فإن تحريم افتتان الناس بالمرأة على المرأة التي يفتتن بها لم

يرد به نص ، بل ورد النص بعدم تحريمه عليها ، فلا يكون ما يؤدي إليه حراماً حتى لو كان يؤدي إليه حتماً .

وفي مطلق الأحوال إن اللباس ، سواء كان للرجل أو للمرأة ، يجب أن يهدف إلى أمرين : منع العري ، وفرض الحشمة والحياء ، وذلك حماية للكرامة الشخصية ، وللظهور بمظهر اللياقة والاحترام بين الناس. وهذان الأمران قد أجمعت عليهما الإنسانية المتحضرة في مختلف أدوار حياتها ، لأنهما مما يميز الإنسان عن الحيوان في مظاهر حياته . خاصة وأن اللياس كان أول مرحلة انتقل بها الإنسان العاري إلى طور التحضُّر تمييزاً لنفسه الإنسانية عن الحياة الحيوانية . وقد أقر الإسلام هذه المفاهيم الحضارية فجاء النص في القرآن الكريم : ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ﴾[1] . وعلى هذا فالإسلام يأمر بالتجمل في اللباس من غير إسراف على أساس من الحشمة والحياء، ولعلَّ ذلك أولى للمرأة من الرجل، حتى تبقى في حشمتها وحيائها موضعاً للاحترام والتقدير .

---

(١) الأعراف ٢٦ .

الإسلام وإباحة تعدد الزوجات

لا بد قبل بيان الغايات البعيدة من إباحة تعدد الزوجات في التشريع الإسلامي من الإشارة إلى أمر هامٍّ وأساسي ، ألا وهو أن تعدد الزوجات قد عرفته جميع النظم الاجتماعية ، وأقرته جميع الشرائع السابقة لدى الغرب والشرق ، بما في ذلك الديانة اليهودية التي هي في أصل الديانة النصرانية . فتعدد الزوجات كان مشروعاً في الأصل لدى الشرائع السماوية والأرضية ولم يكن محدداً بعدد معين ، فإذا وجدت نصوص لدى اليهود أو لدى النصارى تمنع التعدد أو تحرّمه ، فلا نخال تلك النصوص إلاَّ مخالفة للشريعة التي أنزلت على موسى (ع) وعلى عيسى (ع) . وهذا الأمر لا يعني المسلمين من الناحية الشرعية، ولكن من واجبهم أن يلفتوا نظر العالم إليه ، لأن الشرع الإسلامي عندما أباح تعدد الزوجات إنما كان بأمر من الله تعالى ، وليس من صنع المسلمين أو من تفسير الفقهاء أو استنباط المجتهدين . وما أحلَّه الله تعالى في عليائه لا يمكن لبشري أن يحرمه على الأرض ، حتى لا يخالف أمر الله تعالى ويقع في المعصية .

إذاً فالشرائع السماوية قد أباحت جميعها ، ومنذ عهد أبي الأنبياء ابراهيم (ع) وحتى خاتم النبيّين محمدٍ ﷺ ،

تعدد الزوجات . وجديد الإسلام أنه لم يترك هذا التعدد مطلقاً بل جاء يحدّده ، ويضع له الضوابط والأصول بما يتوافق وحياة الإنسان في أهم وأنبل مشاعره ، ونعني به الحياة الزوجية التي أرادها الإسلام أن تكون حياة نظيفة ، صافية ، ونقية طاهرة ، بعيدة عن الغش والفسق ، وعن كل ما يسيء إلى كرامة الزوجين ، وكرامة عائلتيهما وأبنائهما . كما أرادها أن تكون صادقة ، خالية من التعقيد والحسرة ، ومن التزمت القاتل في الحفاظ على عرى الزوجية رغم وجود مشاكل عديدة قد تعتور هذه الحياة ، وتحيل حياة الزوجين إلى نكدٍ وتعاسة دائمين . .

ومن هذه المنطلقات يعتبر الزواج الصلة الشرعية بين الرجل والمرأة ، وهو أفضل نظام تعاقدي منحه الله تعالى للجنس البشري من أجل الحفاظ على النوع ، وتنظيم علاقة الرجل بالمرأة ، وتنظيم العلاقات في المجتمع من حيث صلات المرأة بالرجل داخل بيتها وخارجه . ويعتبر التشريع الإسلامي أفضل التشريعات على الإطلاق لأنه أَحاط بنظام الزواج إحاطة تامة من جميع جوانبه ، بما في ذلك إباحته لتعدد الزوجات من أجل غايات إنسانية ، وغايات مجتمعية على حد سواء . . .

فالإسلام قبل كل شيء قد حضَّ على الزواج ، ولم يَدْعُ

إلى رهبانيةٍ أو إلى تبتُّلٍ لا نفع فيه للجنس البشري . وهذا رسول الإسلام محمد بن عبد الله ﷺ يسنُّ القاعدة التي تربط الزواج بأقدس شيء في حياة الإنسان ، أي في معتقده الديني ، قال ﷺ : « من تزوج فقد أكمل نصف دينه » . . ومع ذلك فالإسلام لم ينشىء هو تعدد الزوجات كما قلنا ، ولم يوجب هذا التعدد أو يفرضه فرضاً ، ولكنه أباحه إباحةً ، وقرنه بالعدل والكفاية ، فليس البحث إذاً عن تعدد الزوجات وهل هو واجب أو غير واجب ، وهل هو من العلاقات المثالية ، أو هو بعيد عن كل مثالية، لا ، ليس هذا ما يجب التركيز عليه، بل يجب فهم تعدد الزوجات على أنه حل لضرورات قد تواجه الإنسان في حياته ، وبهذا المفهوم يتوافق تعدد الزوجات مع الشرائع التي لا تفرض من أجل العلاقات المثالية ، وإنما تفرض لأحوال الضرورة ، كما تفرض لأحوال الاختيار ، بحيث يحسب فيها حسابُ ما يُقبل على الرضى ، وما يُقبل على الكره ، ولذلك يُسنُّ الحكم الشرعي حتى يتبين للإنسان المجال الذي يمكنه سلوكهُ أو اختياره ، من أجل حياة أفضل .

بعد ذلك لنا أن نتساءل : كيف يبدو حكم الشريعة الإسلامية في تعدد الزوجات ؟ قال الله تعالى في محكم كتابه العزيز : ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنۡ

خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾[1] .

هذه الآية الكريمة نزلت على النبي ﷺ في السنة الثامنة للهجرة ، وكان نزولها لتحديد عدد الزوجات بأربع كحد أقصى ، وقد كان إلى حين نزولها لا حدَّ له . ومن تلاوتها وتفهمها نتبين أنها تعني أنَّ لكم أن تتزوجوا ما لذَّ لكم من النساء عن طريق الحلال (لأن الزواج هو عمل مشروع وحلال) ، ويمكن لكم أن تتزوجوا اثنتين من النساء ، أو ثلاثاً من النساء ، أو أربعاً من النساء ، ولكن لا يجوز أن يزيد هذا العدد على أربع نساء في حال الجمع .

هنا الإباحة واضحة في تعدد الزوجات ، ولكنها مشروطة بألَّا يزيد عدد النساء على أربع لدى الرجل ، أي ليس مسموحاً له ولا مباحاً أن يجمع بين أكثر من أربع زوجات ، وبهذا يكون الإسلام قد أقدم على معالجة أوضاع سابقة عندما حرَّم ما فوق الأربع زوجات ، وأغلق بهذا التحديد ذلك الباب المفتوح سابقاً من غير تحديد .

والأمر الثاني في الآية الكريمة ﴿ **فإن خفتم ألَّا تعدلوا**

---

(١) النساء: ٤ .

فـواحدة ﴾ هـو العدل . أي أنكم إن خفتم ، أي إن شعـرتم وعلمتم ، بأنه ليس لكم القدرة على العدل بين أربع زوجات ، أو بين ثـلاثٍ ، أو بين اثنتـين، فانكحـوا واحدة فقط، وذروا الجمـع أو الزواج من أكثـر من امـرأة واحـدة . فـالعـدل بين الزوجات هو أمر أساسي ، والأمر في تعدد الزوجات يدور كله مع هذا العدل ، فإن قدرتم على هذا العدل فلا بأس من تعدد زوجاتكم إلى الأربع ، وإلَّا فواحدة فقط ، وذلك أقرب لعـدم الجور ، لأن معنى : ﴿ **ذلك أدنى ألَّا تعولوا** ﴾ ذلك أقرب أن لا تجوروا ، لأن العول هو الجور ، وقد روت عائشة (رض) عن النبي ﷺ « ألَّا تعولوا» أي ألَّا تجوروا » .

وهكذا يتكامـل الحكم الشرعي في تعـدد الزوجـات ، ليكون نظاماً مثالياً عندما يبيح هذا التعدد ، ثم يحصره بأربع . إلَّا أنه ينهى عن هذا التعدد إن لم يرافقه العدل ، إذ يرغب في هذه الحالة بالاقتصار على زوجة واحـدة لأن الزواج من امـرأة واحدة في حالة الخوف من عدم العدل هـو نهي عن الجور ، وعدم الجور هو ما يجب أن يتصف به المسلم .

والعدل ليس شرطاً في إباحة تعدد الزوجات ، وإنما هو حكم شـرعي آخر . ففي الآيـة الكـريمـة أولاً إبـاحـة بتعـدد الـزوجات بـأربع . هـذا هـو الحكم الأول . ثم جـاء الحكم

الثاني وهو أن الاقتصار على واحدة أولى وأفضل إذا كان الزواج بأكثر من واحدة يؤدي إلى عدم العدل أي إلى الجور .

ولكن ما هو العدل المطلوب بين الزوجات ؟ هل هو العدل المطلق في كل شيء ؟

الحقيقة أنه لا ، وإنما هو العدل الذي يدخل في وُسعِ الرجل ، كبشر ، أن يتحمله أو يقوم به ، لأن الله تعالى لا يكلف الإنسان بأكثر من طاقته واحتماله وذلك بقوله تعالى : ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلا وسعها** ﴾ . وحتى لا يلتبس هذا الأمر على الناس فقد نزلت آية ثانية تفسّر معنى العدل بين النساء ، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ﴾[1]. فالعدل المقصود في الآية الأولى هو العدل في الأمور والأشياء المادية ، أي أن يسوّي الرجل بين زوجاته في ما يقدم لهن من السكنى ، والكسوة ، والطعام ، والحلى ، بحيث لا يخصّ واحدة منهن بأكثر من أخرى في جميع الأمور المادية والحياتية . . أما عدم الاستطاعة على العدل بين النساء ، ولو حرص عليه الرجل وأراده ، كما تدلُّ عليه الآية الثانية ، فهو ما

---

(١) النساء: ١٢٩ .

يتعلق بالأمور المعنوية مثل المحبة . فالله تعالى يبيّن لنا بأننا لا نقدر أن نؤمن هذا العدل ، أي بأن نحب نساءنا جميعهن بالمحبة ذاتها والمقدار ذاته ، فذلك خارج عن إرادتنا وعن استطاعتنا لأن الإنسان لا يقدر أن يتحكَّم في عواطفه ، وبذلك فهو لا يستطيع أن يعدل في محبته بين نسائه . ويؤيد هذا المعنى ما روي عن عائشة (رض) أنها قالت : « كان رسول الله ﷺ يُقَسِّمُ فيعدل ، يقول : اللهم إن هذا قسمي في ما أملك ، فلا تلمني في ما تملك ولا أملك » يعني قلبه . وروي عن ابن عباس (رض) في قوله تعالى : ﴿ **ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء** ﴾ أنّ معناه عدم الاستطاعة في الحب والجماع ، لأن الجماع يتأتّى غالباً من الميل أو من الحب ، فعندما لا يملك الإنسان المساواة في الحب بين نسائه ، فإنه لا يملك أمر مجامعتهن بالتساوي . إلاَّ أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بعدم الميل ، كل الميل، إلى الزوجة التي نحب أكثر من غيرها ، أي أنه سبحانه أباح للزوج الميل لامرأة من نسائه دون الأخريات ، ولكنه نهاه أن يكون هذا الميل كلياً بحيث يشمل كل شيء مادياً ومعنوياً ، فهو ميل متأتٍ عما يكنّه القلب أو النفس فقط ، وما عداه يصبح داخلاً في دائرة الجور ، أي بتفضيل إحدى النساء على الأخريات بطريقة طوعية وإرادية .

فإن فعل الرجل ذلك ، أي مال لواحدة من نسائه كل الميل أو ميلاً تاماً في غير العاطفة ، فإن من شأن ذلك أن يجعل المرأة كالمعلقة بحيث تكون كأنها ليست ذات بعل وليست مطلقة ، أي المقصود إهمال المرأة إهمالاً كلياً يجعلها متزوجة من رجل لا يقربها بشيء ، وهذا ظلم لها . ولذلك جاء النص القرآني بعدم الاستطاعة على العدل بين النساء ولو كان هنالك حرص من قبل الرجل لإيجاد مثل هذا العدل .

وعلى هذا يكون العدل الواجب على الزوج هو المساواة بين زوجاته في ما يقدر عليه . وأما ما يخرج عن إرادته وطوقه ، وهو الميل أي الحب والاشتهاء ، فإنه لا يجب العدل فيه . ويكون الإسلام قد جعل من تعدد الزوجات عبئاً ثقيلاً على الرجل بفرضه عليه العدل بينهن ، فإن انتفى هذا العدل ، بل إن خاف الرجل ألَّا يعدل فواحدة . ويكون الاسلام بذلك قد حرَّم التعدد مع عدم العدل ، مع التأكيد على أن العدل المقصود هو العدل المادي ، الذي لا علاقة له بالعواطف والأحاسيس القلبية والنفسية .

ويمكن لسائل أن يسأل : ما دام القرآن قد أباح تعدد الزوجات حتى أربع ، فلماذا تزوج الرسولُ ﷺ بأكثر من هذا العدد ؟

هنالـك عـدة أمـور تـوضـح هـذا الأمـر ، وتنفي هـذا التساؤل ، وهي :

١" ـ إن تعدد زوجات الرسول ﷺ بأكثر من أربع إنما كان قبل نزول التشريع الإلٓهي وتحديد العدد .

٢" ـ إن زواج الـرسول ﷺ من معـظم زوجاتـه كان لأسبـاب تتعلق بالـدعوة الإسـلامية ، إمـا لتأليف قلوب بعض السادة من العرب ، أو للإصهار إلى بعض القبائل حتى يتعرفوا على الاسلام ويدخلوا فيه ، وإما البر بالمرأة التي فقدت زوجها وهـو يقاتـل المشركين ، وإمـا رعـايـة لأطفـال المسلم الـذي استشهد في المعارك ورأفة بهم .*

٣" ـ لم يطلق الرسـول ﷺ من زوجاتـه ما زاد على الأربع ، بعد نزول التشريع الإلهي لأن ذلك بأمر من الله تعالى إذ حرَّم سبحانه على المسلمين أن ينكحوا أزواجه من بعده . ولذلك ما كان للرسول ﷺ أن يطلق ما زاد على الأربع حتى لا يكون هنالـك من سبيل للزواج منهن من بعـده . وقد جـاء التنـزيل في الآيـة ٥٣ من سـورة الأحزاب : ﴿ **ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً** ﴾ . وبالمقابل فإن الله تعالى فرض على رسوله الكريم عدم الزواج بعد نزول التشريع وتحديـده بأربـع

من غير نسائه . ولا أن يتبدل بهن زوجات آخر ولو أعجبه حسنهن ، وذلك بقوله تعالى في الآية ٥٢ من سورة الأحزاب : ﴿ **لا يحل لك النساء من بعد ، ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن** ﴾ .

هذا هو تعدد الزوجات كما وردت به النصوص الشرعية . ومن دراسة هذه النصوص ، والوقوف عند حد معانيها اللغوية والشرعية ، وما تدل عليه ، وما يستنبط منها ، يتبين أن الله تعالى أباح تعدد الزوجات إباحة عامة ، ولكنه قيده بأربع في حال الجمع ، كما قيده بالعدل ، ثم نفى عن الإنسان استطاعة هذا العدل ، وجعل الاقتصار على الواحدة أفضل من التعدد .

هذا من حيث النص الشرعي .

أما من حيث الواقع ، فإن تعدد الزوجات يعالج الكثير من المشاكل التي تحصل في الجماعة البشرية بوصفها جماعة إنسانية . وهذه بعض الأمثلة من تلك المشاكل :

١ ـ قد يكون الرجل ذا طبيعة غير عادية وعنده نهم جنسي بحيث يؤدي ذلك إلى إرهاق زوجته والإضرار بها ، أو البحث عن نساء أخريات غيرها ، فأيهما أفضل أن يكون مباحاً

له الزواج أم تعاطي الجنس بصورة غير شرعية ، مع ما في هذه الحالة من شيوع للفاحشة بين الناس ، وإثارة الظنون والشكوك في أعضاء الأسرة ؟ إن التفكير السليم يقود إلى اعتماد الحل الأول أي إباحة الزواج لهذا الرجل وأمثاله وذلك عن طريق الحلال الذي شرعه الله تعالى بدلاً من ارتكاب الزنى وإشاعة الفاحشة .

ورب لسائل أن يسأل : ولكن ما هو حكم المرأة التي تكون ذات طبيعة غير عادية ولديها نهم جنسي ، وهي لا تستطيع الزواج من أكثر من رجل واحد في وقت واحد ؟

والرد على هذا التساؤل هو أن جميع الشرائع والديانات تحرّم زواج المرأة من أكثر من رجل في آنٍ واحدٍ ، فيكون على هذه المرأة التعفف ، وصيانة عرضها ومقاومة الشهوة لديها ، وفي ذلك أجر كبير لها عند الله تعالى ، واهب الطباع ، ومكوّن الإنسان . أما أن تأتي الفاحشة وترتكب الزنا لإرواء شهوتها الجنسية فهذا فضلاً عن أنه حرام ، يؤدي إلى اختلاط النسب بحيث لا يعرف الجنين الذي تحمله لأي رجل يعود . .

ثم إننا لا نخال أي رجلٍ في العالم ، وإلى أي ديانة انتمى ، يقبل بأن يشاركه في زوجته رجل آخر ، إلّا إذا فقد

الحمية والشرف، وفقد إيمانه الديني . . وقد يبلغ به الأمران يقدم على قتل عشيق زوجته أو على قتلها هي ، أو أن يطلقها أو يهجرها ، وفي جميع الأحوال يكون في ذلك هدر لكرامة المرأة ، وهدم للأسرة . من هنا كانت الحلول التي أوجدها الإسلام هي العلاج الشافي لأمراض المجتمع . فالتعفف هو خير علاج للمرأة ذات النهم الجنسي حتى لا تقع في الزنا ، والزواج من امرأة ثانية أو ثالثة أو رابعة هو خير علاج للرجل حتى يروي غليله الجنسي . .

٢ ـ قد تكون المرأة عاقراً لا تلد ، وهي تحب زوجها ، وزوجها يحبها ، ويسود حياتهما الانسجام والتوافق ، ولكن قد يبقى في نفس الزوج حب الأولاد والرغبة في النسل ، وهذا هو الميل الطبيعي لدى الإنسان ، فبقاء هذا الزوج بلا أولاد قد ينغّص عليه حياته ويفقد البيت الهناءة الزوجية مع الأيام . كما أنه ليس من العدل أن توصد السبل في وجهه إذا كان هنالك من علاج لقهره النفسي . . وهذا العلاج إما أن يكون بتطليق المرأة العاقر مع ما في ذلك من قضاء على الحب والهناءة الزوجية ، وإما بإفساح المجال أمامه للزواج من امرأة أخرى حتى تنجب له الأولاد ، مع الإبقاء على زوجته الأولى ، والحفاظ على كل ما كانا عليه من طيب عيش وسعادة . ولعلَّ هذا الحلّ الثاني هو

الأقـرب إلى العدالـة وإلى معالجـة المشكلة بدلاً من الإبقـاء عليها . ولعلَّ في حياة أبي الأنبياء ابراهيم (ع) ما يـدل على هذا الحل ، إذ إن زوجته سارة كانت عاقراً ، وهي التي طلبت منه أن يتزوج من خادمتها هاجر حتى ينجب ولداً تقرّ به عيناه ، ويهنأ به خاطره . كما أن الواقع يثبت أن كثيراً من الأزواج كانوا محـرومين من الأولاد بسبب عقم زوجاتهم ، وقـد رزقهم الله تعـالى المواليـد بـالـزواج من نسـاء أخـريـات مـع الاحتفـاظ بـزوجاتهم الأُوَل . وعـاشت عائـلات كثيرة ، في مثـل هـذا الوضع ، عيشة راضية بعـد ولادة البنين . بل غـالباً مـا تعتني المرأة العاقر بأولاد زوجها من الزوجـة الأخرى ، لأنهـا تحقق فيهم الأمـومة التي كـانتِ محرومـة منها ، مـع ما تحمـل هذه الأمومة من مشـاعر إنسـانية وعـواطف نبيلة لا تعرفهـا إلَّا تلك النساء العاقرات .

٣ ـ قد تكون الزوجة مريضة مرضاً يتعذر معه الاجتماع الجنسي أو يتعذر عليها القيام بواجباتها البيتية ، فتتعطل الحياة الزوجية بمقاصدهـا الحقيقية . وليس من المفـروض في هذه الحالة إهمال المرأة أو الإقدام على طلاقها ، كما أنه ليس من المفروض أن يعيش الزوج في حالة نكدٍ ويأس دائمين ، فهل من غضاضةٍ لو فُتِحَ أمامه المجالُ فسيحاً كي يتـزوج من امرأة

أخرى حتى تستقيم حياة الرجل ويعود للبيت رونقه ، ويحافظ على الزوجة المريضة والاعتناء بها ؟ أم نهمل ذلك كله ونفرض على الزوج والزوجة حياة مليئة بالشقاء والتعاسة بحيث يفقد الزواج كل معنىً له ؟

٤ ـ قد تحصل حروب أو أحداث تبيد الكثير من الرجال ، وأحياناً الملايين منهم ، كما حصل في الحربين العالميتين الأولى والثانية ، فيختل التوازن بين عدد الرجال والنساء ، وتبقى كثير من النساء بلا أزواج ، ولا بد أن يؤدي ذلك إلى وقوع النساء في الرذيلة ، وقد يلدن أطفالاً غير شرعيين . ولا سبيل للنساء إلاَّ سلوك هذا المسلك إذا كانت القوانين تحرم على الرجل الزواج بأكثر من امرأة . فإذا كان الحل لهذه المخاطر الاجتماعية بتعدد الزوجات فلِمَ لا نسلكه ونتبنّاه ؟

٥ ـ قد يتفوق عدد النساء على الرجال بسبب سرعة البلوغ والنضوج المبكر عند الإناث وتأخره عند الذكور ، بحيث لا يصل الرجال إلى مرحلة الزواج إلا وقد بلغ النساء أضعافهم أو زِدْنَ عليهم بنسبة كبيرة . وهذه الظاهرة موجودة في كثير من الشعوب والأمم ، وحتى لا يؤدي ذلك إلى الإخلال

وعدم التوازن في أوضاع المجتمع فإن أفضل السبل هو في إباحة تعدد الزوجات .

٦ ـ والظاهرة العامة أيضاً في حياة الجنس البشري أن المرأة لا تكاد تبلغ الخمسين من العمر حتى تتوقف عن الإنجاب ، بينما تبقى للرجل قابلية التوليد مهما بلغ من العمر . وهذا يعني أن منع الرجال من الزواج بأكثر من امرأة لا بد أن يُذهب هدراً كثيراً من الصلاحيات الممكنة للرجال ، وكثيراً من الطاقات التي كان يمكن توفرها عن طريق التوالد .

هذه أمثلة عن بعض المشاكل الواقعية التي تواجهها الشعوب والأمم . فإذا منع تعدد الزوجات بقيت هذه المشاكل دون علاج ، لأنه لا علاج لها ـ في الأصل ـ إلا بتعدد الزوجات . ومن هنا وجب أن يكون تعدد الزوجات مباحاً كما جاء به الإسلام ، لأن هذا الدين القويم قد أباح مثل ذلك التعدد ولم يأتِ بوجوبه .

على أنه مهما كانت المشاكل فهي ليست علةً لتعدد الزوجات ولا شرطاً في جواز التعدد . فالأمر يتعلق بتشريع إلّهي سواء حصلت مشاكل تحتاج إلى التعدد أم لم تحصل ، ويكون النص القرآني ﴿ **وانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى**

وثلاثٌ ورباع ﴾ قد جاء عاماً دون أي قيد أو شرط . أما الاقتصار على واحدة فقد رغب الشرع فيه في حالة واحدة وهي حالة الخوف من عدم العدل . ولعلَّ هذه الحالة تكفي بذاتها لتكون الأساس المتين ليس في العلاقة الزوجية وحسب ، بل وفي جميع العلاقات بين الناس ، كما يريدها الإسلام علاقات وثيقة قوامها العدل الإلٰهي .

ومع أن تعدد الزوجات هو حكم شرعي ، وقد ورد النص عليه في القرآن الكريم ، ومع أن الإسلام جعله أمراً مباحاً وليس أمراً واجباً ، فإن الغرب ما زال يقف ضد تعدد الزوجات ويحرّم في قوانينه هذا التعدد ، بل ويصوره تصويراً بشعاً ، لا لشيء إلَّا للنيل من الإسلام والدسّ على أحكامه الكاملة . . هذا في الوقت الذي نجد الرجل في الغرب يتخذ له عدة خليلات ، ويمارس معهن العلاقات الجنسية بطريق الحرام ، تحت ستار الحفاظ على الحرية الشخصية للمرأة الغربية ، والحفاظ على الحقوق والحريات العامة . . فأي فارق شاسع بين الإسلام الذي يبني العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة على الصدق والأمانة ، وعلى الحلال الذي شرعه رب العالمين ، وبين الغرب الذي لا يكترث لعلاقات الفسق والخيانة الزوجية ، فيترك للرجل أن يتخذ من الخليلات ما

شاء ، ويترك للمرأة أن تعاشر من الرجال مَنْ تشاء !! . . إن نظامنا الإسلامي هو الأسلم ، وهو الأكثر عدلاً ، والأكثر حفظاً للعلاقة بين الرجل والمرأة . بل هو الأشد للحفاظ على الكرامة الشخصية للمرأة حتى لا تكون مبتذلة ، شأنها شأن السلعة الرخيصة التي تعرض في سوق العرض والطلب .

نعم إن نظامنا الإسلامي هو نظام إلّهي ، وأنَّى لأنظمة الأرض أن تداني نظاماً هو من عند الله تعالى ، أو أن تسنَّ نظاماً يمكن أن يكون أفضل منه ؟ لقد عاد الغرب إلى شيء من نظامنا في الطلاق عندما أقرَّ الزواج المدني ، وأقرَّ حق الزوجين في الطلاق بمقتضى هذا النظام ، وهو لا بد أن يعود إلى نظامنا في تعدد الزوجات إن أراد تقويماً للأخلاق ، وذوداً عن العرض والشرف . . وإلى أن يتحقق للغرب ذلك فليقلع أصحاب النوايا الخبيثة عن دسهم على الإسلام ، وليوقفوا دعاياتهم المشوّهة لأعدل نظام وأشرفه في الحياة الزوجية ، وليعلموا أن أفضل الشرائع طرّاً هي شرائع الله تعالى .

إن الإسلام كشرع ، قد نصَّ على اتباع الحسن ونهى عن القبح ، فما أباحه هو من الحسن وما حرَّمه هو من القبيح . وتعدد الزوجات سواء أكان له أثر ملموسٌ حسنٌ أم لم يكن ، وسواء أعالج مشاكل تقع أم لم يعالج ، فإن الشرع عندنا قد

أباحَهُ ، وقد نص عليه القرآن فصار فعلاً حسناً ، ومنع التعدد هو القبيح ، وهو ما يتبع خارج نطاق شرع الإسلام .

وأخيراً وبكل صراحةٍ ووضوحٍ نقول إذا شقي بعض الأفراد في المجتمع نتيجة زواجهم بأكثر من واحدة لأنهم لم يعدلوا ، فذلك أفضل بكثير من أن يشقى المجتمع برمته من عدم الزواج بأكثر من واحدة لأن أي مجتمع لا يباح فيه تعدد الزوجات تكثر فيه الخليلات ، وعندها يعم الشقاء لكثرة اللقطاء الحاقدين على المجتمع .

المرأة والعمل

قد يبدو لبعضهم أن يسأل : كيف يتأتى للمرأة أن تقوم بأعمالها التي أباحها لها الشرع ، مثل كونها موظفة في الدولة ، وقاضياً لفصل الخصومات ، وعضواً في مجلس الشورى تناقش الحكام وتحاسبهم ، مع هذه القيود التي وضعها عليها من عدم الخلوة ، وعدم التبرج ، ومن عيشها في حياة خاصة مع النساء والمحارم ؟ .

وقد يبدو للبعض الآخر أن يسأل كيف يُصان الخلق، ويُحافَظ على الفضيلة ، إذا أُبيح للمرأة أن تغشى الأسواق ، وأن تناقشَ الرجالَ ، وتقوم بالأعمال في الحياة العامة وفي المجتمع ؟ .

هـذان السؤالان وأمثالهمـا من الأسئلة التشكيكيـة التي كثيراً ما تبدو لأولئك وهؤلاء حين تعرض عليهم أحكام الشرع في النظام الاجتماعي ، لأنهم يرون واقع الحياة التي يعيشونها تحت حكم النظام الرأسمالي ، وفي ظل راية الفسق فيصعب عليهم تصور تطبيق الإسلام .

والجواب على هذه الأسئلة هو : أنَّ النظام الاجتمـاعي في الإسـلام أحكامٌ شـرعيةٌ متعـددة ، آخـذٌ بعضهـا بـرقـابِ بعض ، ولا يعني طلب التقيـد في حكم منهـا ترك التقيـد في غيـره . فلا بـد من تقيد المسلم والمسلمـة بـأحكـام الشـرع جميعهـا ، حتى لا يحصل التنـاقض في الشخص الـواحـد ، فيبـدو التناقض في الأحكـام . فالإسـلام لا يعني في إبـاحـة الأعمـال للمرأة أنْ تـذهبَ إلى دائرة الـدولة التي تعمـل فيهـا موظفة أو إلى المستشفى حيث تعمل ممرضة ، بعد أن تكـون قد أخذت زينتها ، وأعدَّت نفسها كأنها ستُزف في عرس ، ثم تبرز مفاتنها للرجال بهذه الزينة المغرية كأنها تهتف بهم أن تهفو شهواتهم نحوها، ولا يعني أن تذهب إلى المتجر في مثل هذه الزينة تباشر البيع في حال من التطرّي والإغراء ، وبأسلوبٍ من الحديث يغري المشتري أن يتمتع بمسـاقطتهـا الحديث أثنـاء هـذه المساومـة ، في سبيل أن تغلّي عليـه ثمن السلعة أو أن

تغريه بالشراء ، ولا يعني الإسلام أن تشتغل كاتبة عند محام ، أو سكرتيرة لصاحب أعمال ، وتترك تختلي به كلما احتاج العمل إلى الخلوة ، وتلبس له من الثياب ما يكشف شعرها وصدرها ، وظهرها ، وذراعيها ، وساقيها ، وتبدي له ما يشتهي من جسمها العاري .

كلا لا يعني الإسلام شيئاً من ذلك ، ولا أمثاله مما يحصل في هذه الجماعة التي تعيش في مجتمع غير إسلامي ، تسيطر عليه طريقة الغرب في الحياة . وإنما يعني الإسلام أن يطبق المسلم أحكام الإسلام كلها على نفسه . فحين أباح الإسلام للمرأة أن تباشر البيع والشراء في السوق منعها من أن تخرج إليه متبرجة ، وأمرها أن تأخذ بالحكمين معاً . فالاعتقاد بالإسلام يحتم على المسلم تطبيق جميع أحكامه على نفسه . وقد شرع الإسلام أحكاماً كثيرة تشتمل على القيام بأعمال إيجابية ، وأعمال سلبية ، وكلّها تحفظ المسلم ، رجلاً كان أو امرأة ، من الخروج عن جادة الفضيلة ، وتشكّل وقاية له من الانزلاق إلى الإثم حين يكون في الجماعة .

فمن الأحكام التي تشتمل على القيام بأعمال إيجابية ما يلي :

١ ـ أمر الاسلام كُلًّا من الرجلِ والمرأة أن يغضوا من

أبصارهم وأن يحفظوا فروجهم، فقال تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾[1]. وغضّ البصر من كل من الرجل والمرأة هو الحصانة الحقيقية لكل منهما. تلك الحصانة الذاتية التي تحول بينه وبين الوقوع في المحرمات، لأن البصر هو الوسيلة الفعالة الموصلة لذلك. ومتى غضّ البصر فقد منع المنكر.

٢ ـ أمر الاسلام الرجلَ والمرأةَ بتقوى الله. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴾[2]. وقال: ﴿ وَٱتَّقِينَ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴾[3]. وقال: ﴿ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾[4]. ومتى اتصف المسلم بتقوى الله، فخاف عذابه، أو طمع في جنته ونوال رضوانه، فإن هذه التقوى تصرفه عن المنكر، وتصده عن معصية الله. وهذا هو الرادع الذاتي الذي ما بعده رادع. وإذا اتصف المسلم بتقوى الله فقد اتصف بأعلى صفات الكمال.

---

(١) النور: ٣٠-٣١

(٢) الأحزاب: ٧٠.

(٣) الأحزاب: ٥٥.

(٤) طه: ١٣٢.

٣ ـ أمر الاسلام الرجلَ والمرأةَ أنْ يبتعدا عن مواطن الشّبهاتِ ، وأن يحتاطا من ذلك حتى لا يقعا في معصية الله ، وأن لا يغشيا أي مكان ، ولا يأتيا أي عمل ، ولا يتلبسا بأي حالة فيها شبهة حتى لا يقعا في الحرام. قال رسول الله ﷺ : « إنَّ الحلالَ بيّنٌ والحرامَ بيّن ، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثيرٌ من الناس . فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه . ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه . ألا وإن لكل مُلْكٍ حمى ، ألا وإن حمى الله محارمه » .

والشبهة هنا تقع على ثلاثة أوجه.

أحدها : أن يشتبه الشخص في الشيء هل هو حرام أم مباح؟ أو في الفعل هل هو فرض أم حرام أم مكروه أم مندوب أم مباح؟ ووجود هذه الشبهة في وصف الشيء ، أو في حكم الفعل ، لا يجيز له أن يقدم عليه حتى يتبين حكم الله فيه ، فيقدم مطمئناً إلى ما غلب على ظنه أنه حكم الله فيه ، سواء أكان ذلك بعد اجتهاد له ، أم بعد معرفته حكم الله فيه : إما من مجتهد ، أو من عالم بالحكم ، ولو كان مقلداً أو عامياً ، ما دام واثقاً بتقواه وعلمه في الحكم ذاته لا علمه مطلقاً .

والثاني : أن يشتبه عليه أن يقع بالحرام من فعله المباح ، لمجاورة هذا الفعل للحرام ، ولكونه مظنة أن يؤدي إليه ، كبيعه عنباً لتاجر يملك معامل خمر .

والثالث : هو اشتباه الناس بعمل مباح أنه عملٌ ممنوع ، فيبتعد عن العمل المباح خشية أن يظن به الناس الظنون . وذلك كمن يمر من مكان مشبوه بالفساد ، فيظن الناس به أنه فاسد ، فخشية أن يقول الناس عنه ذلك يبتعد عن المباح . وكمن يتشدد في أن تستر زوجته أو محارمه وجوههن ، وهو يرى أن الوجه ليس بعورة ولكنه يتشدد خشية أن يقول الناس إن زوجة فلان أو أخته سافرة . وهذا المعنى فيه ناحيتان :

إحداهمّا : أن يكون الشيء الذي يشتبه الناس به أنه حرام أو مكروه هو بالفعل غير حرام أو مكروه شرعاً. ومن قيام الشخص بالعمل المباح يفهم الناس أنه قام بالعمل الممنوع . ففي هذه الحال يتقي الشخص العمل المباح خشية أن يظن الناس به، أو أنّ عليه أن يفسره لهم. «عن علي بن الحسين عليهما السلام أن صفية بنت حُيَيٍّ زوج النبي ﷺ أخبرته أنها جاءت رسول الله تزوره وهو معتكف في المسجد في العشر الغوابر من رمضان . فتحدثت عنده ساعة من العشاء ثم قامت

تنقلب فقام معها النبي يقلبها ، حتى إذا بلغت باب المسجد الذي عند مسكن أم سلمة زوج النبي ﷺ مرّ بهما رجلان من الأنصار فسلما على رسول الله ﷺ ثم نفذا ، فقال لهما رسول الله ﷺ : على رسلكما إنما هي صفية بنت حُيَيّ. قالا : سبحان الله يا رسول الله، وكبر عليهما ما قال . قال: إن الشيطان يجري من ابن آدم مبلغ الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما » . ومعنى تنقلب (ترجع) . ومعنى يقلبها (يرجعها) . ويفهم من هذا الحديث أن الرسول دفع الشبهة التي قد توجد عند صاحبيه مع أنه ﷺ فوق الشبهات .

ثانيها : أن يكون الشيء الذي يشتبه الناس به أنه ممنوع هو في الحقيقة غير ممنوع ، ولكن الشخص خشية أنْ يقول الناسُ عنه أنه فعل الممنوع ، يبتعد عنه لقول الناس لا لأنه ممنوع . ومثل هذا النوع من الشبهة لا يجوز الابتعاد عنه ، بل على الشخص أن يقوم به على الوجه الذي أمر به الشرع ، دون أن يحسب حساباً للناس . وقد عاتب الله الرسولَ على ذلك فقال تعالى : ﴿ **وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه** ﴾ مما يدل على أن المسلم إذا رأى أن الشرع لا يمنع الشيء فليفعله ولو قال الناس جميعاً إنه ممنوع .

هذه الشبهات التي نهى الشرع عنها إذا اتقاها الرجل والمرأة صانتهما من المعصية وجعلتهما يتصفان بالفضيلة .

٤ ـ حث الإسلام على التبكير في الزواج ، حتى يحتاط في حصر هذه الشهوة الجنسية منذ بدء فوران الغريزة الجنسية . قال عليه الصلاة والسلام : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج » . وقد سهل أمر الزواج تسهيلاً كلياً بأن حض على تقليل المهور . قال عليه الصلاة والسلام : « أقلكن صداقاً أكثركن بركة » .

٥ ـ أمر الاسلام أولئك الذين لم تمكنهم ظروف خاصة من الزواج أن يتصفوا بالعفة ومنع النفس . قال تعالى : ﴿ وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ﴾[1] . وأمرهم أن يصوموا علاجاً لغريزة الجنس حتى يستعان بعبادة الصوم على التغلب عليها ، وإشغال النفس فيما هو أسمى وأرفع ، وهو تقوية صلة الإنسان بالله بالطاعات . قال ﷺ : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغضُّ للبصر ، وأَحْصَنُ للفرج . ومن لم يستطع فعليه بالصوم ، فإنه له وجاء » . وليس الصوم لكبت الغريزة

(١) النور: ٣٣.

الجنسية ، وإنما هو لإيجاد مفاهيم تتعلق بغريزة التدين يشغل بها الإنسان عن مفاهيم غريزة النوع ، فلا تثور حتى لا تزعجه وتؤلمه . وليس المراد من الصوم إضعاف الجسم لأنَّ الأكلَ في الليل وأخذ الكمية المغذية تغني عن الأكل في النهار ، فالإضعاف في الصوم غير محقق ، ولكن المحقق هو وجود المفاهيم الروحية من صوم التطوع .

٦ ـ أمر الاسلام النساء بالحشمة وبارتداء اللباس الكامل في الحياة العامة ، وجعل الحياة الخاصة مقصورة على النساء وعلى المحارم . ولا شك أن ظهور المرأة محتشمة جدية ، يحول بينها وبين النظرات المريبة ممن لا يتقون الله .

وقد وصف القرآن هذا اللباس وصفاً دقيقاً كاملاً شاملاً ، فقال بالنسبة للباس النساء من الأعلى : ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾[١] . ومعنى هذه الآية هو: ليلوين أغطية رؤوسهن على أعناقهن وصدورهن ، ليخفين ما يظهر من طوق القميص وطوق الثوب من العنق والصدر . وقال بالنسبة للباس النساء من الأسفل : ﴿ يدنين عليهن من جلابيبهن ﴾ . ومعنى الآية : يرخين عليهن أثوابهن التي يلبسنها فوق الثياب

---

(١) النور: ٣١.

للخروج ، من ملاءة وغيرها ، يرخينها إلى أسفل . والمرأة حين تلبس هذا اللباس الكامل فتضرب بخمارها على جيبها أي تلوي غطاء رأسها على عنقها وصدرها ، وحين تدني عليها جلبابها أي ترخي ملاءتها إلى أسفل كي تستر جميع جسمها حتى قدميها ، تكون قد لبست اللباس الكامل ، وظهرت فيه حشمتها .

وقد بيَّن الله هذا التفصيل من لباس المرأة الكامل في هاتين الآيتين . ثم بيّن هذا المعنى نفسه في آية أخرى بنهي المرأة أن تبدي جسمها، إلا ما لم يذكر في هاتين الآيتين، وهو الوجه الذي يظهر من كون الخمار يلوى على العنق والصدر لا على الوجه، ثم الكفّات، لأنه لم يرد في تغطيتهما نص. نعم بيَّن هذا المعنى فقال : ﴿ **ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها** ﴾ أي لا يظهرن من أعضائهن التي هي محل الزينة إلا الوجه والكفين، لأنها هي التي كانت تظهر أمام الرسول، وكانت تظهر في الحياة العامة في عصر الرسول ﷺ . وبهذا البيان للباس المرأة يمكن أن يدرك ما هو لباس المرأة المسلمة الذي أمرها الله تعالى أن تظهر فيه بين الجماعة ، وهذا هو اللباس الكامل الذي يمكنها من مباشرة أعمالها ، مع منتهى الحشمة والوقار .

هـذه هي الأحكـام الشـرعيـة التي تشتمـل على القيـام بأعمال إيجابية .

أمـا الأحكام الشـرعية التي تشتمـل على أعمال سلبيـة فمنها ما يلي :

١ ـ منع الإسلام كلاً من الرجل والمرأة من الخلوة احدهما بالآخر ، والخلوة هي أن يجتمع الرجـل والمرأة في مكـان لا يمكِّن أحداً من الدخول عليهما إلا بإذنهما ، كاجتماعهما في بيت أو في خـلاء بعيدين عن الـطريق والنـاس . فـالخلوة هي الاجتمـاع بين اثنين على انفـراد يـأمنـان فيـه وجـود غيـرهمـا معهما . وهذه الخلوة هي الفساد بعينه . ولذلك منع الإسلامُ منعاً باتاً كلَّ خلوةٍ بين رجلٍ وامرأة غير محرمين مهما كان هذان الشخصـان ، ومهما كـانت هذه الخلوة . قـال ﷺ : « لا يخلونَّ رجل بامرأة فإنَّ ثالثهما الشيطان » . وبمنع الخلوة اتخذ الشرعُ الوقاية بين الرجل والمرأة . وواقع الخلوة أنها هي التي تجعل الرجل لا يعرف في المرأة غير الأنثى ، وهي التي تجعل المرأة لا تعرف في الـرجل غيـر الذكـر . وبمنع هـذه الخلوة تحسم أسبـاب الفساد ، لأن الخلوة من الـوسـائـل المبـاشـرة للفساد .

٢ ـ منع الاسلام المرأة من التبرج حيث نهى عنه . قال تعالى : ﴿ وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ﴾[1] فنهى القواعد من النساء عن التبرج حين شرط عليهن في وضع الثياب التي سمح بوضعها أي بخلعها عنهن أن يكون ذلك من غير تبرج . ومفهومه نهي عن التبرج . وإذا كانت القواعد قد نهيت عن التبرج فإن غيرهن من النساء منهيّات عنه من باب أولى . وقال تعالى: ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾[2] فإن مثل هذا يعتبر تبرجاً . والتبرج هو إظهار الزينة والمحاسن للأجانب . يقال تبرجت المرأة: إذا أظهرت زينتها ومحاسنها للأجانب .

وواقع التبرج أنه يدعو إلى إذكاءِ العواطف وإثارة غريزة النوع للاجتماع الجنسي عند الرجل والمرأة على السواء . وهو يدعو إلى تحرش الرجال بالنساء تحرشاً يجعل التقريب بينهما على أساس الذكورة والأنوثة . ويجعل الصلة بينهما صلة جنسية ، ويفسد التعاون بينهما إفساداً يجعله تعاوناً على هدم

---

(١) النور: ٦٠.
(٢) النور : ٣١.

كيان الجماعة لا على بنائها . ويحول هذا التبرج بين التقريب الحقيقي الذي أساسه الطهارة والتقوى . وهذا التبرج يملأ فراغ الحياة بالعواطف المشبوبة وبغريزة النوع المثارة، وما يكون للحياة أن تملأ إلّا بالتبعات الجسام ، والأمور العظام ، والهموم الكبار ، لا أن تصرف إلى إشباع جوعات الجسد بما يثيره التبرج من هذه الجوعات ، ويحول بها بين المسلم ، رجلاً كان أو امرأة ، وبين أداء رسالتِهِ في الحياة ، وهي حمل الدعوة الإسلامية والجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله . ولهذا كان لا بد من تقدير خطر التبرج على الجماعة الإسلامية ، وتقدير ما في التبرج ، عندما تتبدى فيه الأنثى للذكر تهيجه وتهتف به ، من خطر على الجماعة وعلى صلاتها . هذا هو التبرج الذي حرمه الإسلام ، وهذا هو واقعه وما فيه من خطر على الجماعة الإسلامية . أما إظهار المحاسن والزينة في البيت وفي الحياة الخاصة فلا يعتبر تبرجاً ولا ينطبق عليه لفظ التبرج .

٣ ـ منع الإسلام كلًّا من الرجل والمرأة من مباشرة أي عمل فيه خطر على الأخلاق ، أو فساد للجماعة . فتمنع المرأة من الاشتغال في كل عمل يقصد منه استغلال أنوثتها . فعن رافع بن رفاعة قال : « نهانا ﷺ عن كسب الأمة إلا ما عملت بيديها . وقال : « هكذا » مشيراً بأصابعه نحو الخبز والغزل

والنقش » فتمنع المرأة من الاشتغال في المتاجر لجلب الزبائن ، والاشتغال بالسفارات والقنصليات وغيرها بقصد الاستعانة بأنوثتها على الوصول إلى أهداف سياسية ، وتمنع من أن تشتغل مضيفة في طائرة ، وما شاكل ذلك من الأعمال التي تعمل فيها المرأة بقصد استخدام أنوثتها .

٤ ـ نهى الإسلام عن قذف المحصنات أي عن رميهن بالزنى . قال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[١]. وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[٢]. وقال رسول الله ﷺ : «اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا : وما هن يا رسول الله ؟ قال : الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات » . والمراد من المحصنات هنا العفائف فكل عفيفة يحرم قذفها . وفي هذا النهي عن رمي المحصنات يُسكت الشرع الألسن التي تعودت

---

(١) النور: ٤ .

(٢) النور: ٢٣ .

أن تتحرك بالسوء ، وأن تلغ في أعراض الناس ، حتى لا تشيع قالة السوء في الجماعة الإسلامية ولا يشيع الاتهام بالباطل . وفي هذا صيانة للجماعة الإسلامية .

فهذه الأحكام الشرعية التي تشتمل على القيام بأعمال سلبيةٍ تجعلُ الجماعةَ الإسلامية ، مهما حصل بينها من تعاون ، سائرة في هذا التعاون في حدود الطهارة والتقوى .

وبهذا كله يمكن أن يتصورَ الإنسانُ الجماعةَ الإسلاميةَ ما هي ، ويمكن أن يدركَ المرأةَ المسلمةَ ما هي ، ويمكنه أن يرى أن قيامَ المرأة في الحياة العامة بالأعمالِ التي أباحها الشرعُ لا ينتج عنه أي فساد ، ولا يؤدي إلى أي ضرر ، بل هو ضروري للحياة العامة ولرقي الجماعة . ولهذا كان لا بد للمسلمين من أن يتقيدوا بأحكام الشرع سواء كانوا في دار إسلام أم في دار كفر ، في بلاد إسلامية أو في بلاد غير إسلامية ، بين جماعة المسلمين أو غيرهم ، وأن يقدموا على الأعمال التي أباح الشرع للمرأة أن تقوم بها ، ولا يخشون من ذلك بأساً ، فإنَّ في العمل بأحكام الشرع صيانة للمرأة ، وترقية للجماعة ، وإطاعة لأوامرِ الله ونواهيه . فالشرعُ أعلم بما يصلح الإنسان ، فرداً أو جماعة ، في الحياة الخاصة والعامة .

هذه خلاصةُ النظامِ الذي عالج به الإسلامُ الاجتماعَ الذي تنشأ عنه مشاكل وهو اجتماع الرجال بالنساء . ومن هذا النظام يتبين أن الأحكام الشرعية التي جاء بها كفيلة في منع الفساد الذي قد ينشأ من هذا الاجتماع ، وفي جلب الصلاح الذي تتوفر فيه الطهارة والتقوى والجد والعمل . وهو يضمن حياة خاصة يسكن إليها الإنسان وتهدأ بها نفسه ويرتاح فكره من العناء ، ويضمن حياة عامةً تكون جدية منتجة موفرة للجماعة ما تحتاجه في حياتها من سعادة ورفاهية . وهذه الأحكام هي الجزء الأهم من النظام الاجتماعي، لأنها تنظم الاجتماع بين الرجل والمرأة.

أما ما ينشأ عن هذا الاجتماع من علاقات ، وما يتفرع عنه من مشاكل ، فإن ذلك جزء آخر من النظام الاجتماعي ، وهو كالرضاعة والنفقة وما شاكلها تجدون أبحاثها في كتب الفقه .

وأخيراً نلخص ما تقدم ذكره من النظام الاجتماعي في الإسلام بالأمور التالية :

١ ـ الأصلُ في المرأة أنها أم وربة بيت ، وهي عرض يجب أن يصان .

٢ ـ الأصل أن يَنْفَصِلَ الرجالُ عن النساء في المجتمع الإسلامي ، ولا يجتمعون إلا لحاجة يقرها الشرع ويقر الاجتماع من أجلها .

٣ ـ (أ) للمرأة الحق في أن تُزَاوِلَ التجارةَ والصناعةَ والزراعةَ ، وأن تتولى العقودَ والمعاملات ، وأن تملكَ كل أنواع الملك ، وأن تنمي أموالها ، وأن تباشر شؤونها في الحياة بنفسها .

(ب) يجوز للمرأة أن تُعَينَ في وظائف الدولة ، وفي مناصب القضاء ، وأن تَنْتَخِبَ وتُنْتَخَبَ في مجلس الشورى ، وأن تَشْتَرِكَ في انتخاب الخليفة ومبايعته .

(ج) لا يجوزُ أن تتولى المرأة الحكم ، فلا تكون خليفةً ولا قاضياً في محكمةِ المظالم ولا والياً ولا عاملاً ولا تباشرُ أيّ عملٍ يُعتَبرُ من الحكم .

٤ ـ تُمنعُ الخلوةُ بغير محرم ، ويُمنعُ التبرجُ أمام غير محرم ، ويُمنعُ الاختلاط .

٥ ـ يمنع كل من الرجل والمرأة من مباشرة أي عمل فيه خطر على الأخلاق أو فساد المجتمع .

سياسة التعليم

الأساس الذي يقوم عليه منهج التعليم في الإسلام يجب أن يكون مبنياً على أساس العقيدة الإسلامية . والغاية منه تكوين الشخصية الإسلامية وتزويدها بالعلوم والمعارف المتعلقة بشؤون الحياة . وعلى الدولة أن تُوجِبَ تعليم الثقافة الإسلامية في جميع مراحل التعليم . أما الثقافة غير الإسلامية فيدرس منها في مرحلة الدراسة الثانوية ما لا يتناقض مع الإسلام .

وأما العلم فَيُدْرَسُ حَسَبَ الحاجة ، ولا يُقَيّدُ بأية مرحلة من مراحل التعليم .

وأما الفنون والصناعات فتدخل في العلم ، كالتجارة والملاحة والزراعة ، فتؤخذ دون قيد أو شرط ، وقد تدخلُ في الثقافة ، كالتصوير والنحت والموسيقى ، فلا تؤخذ إذا تناقضت مع وجهة نظر الإسلام .

وينبغي أن يكونَ برنامج التعليم واحداً ، ولا يُسْمَح بوجود برامج تختلف عن برامج الدولة . كما ينبغي أن تكون جميع المدارس للدولة ، ولا يسمح بوجود مدرسة أجنبية أو طائفية أو أهلية . والتعليمُ إجبَاريّ ومجانيّ للجميع في

المرحلتين الابتدائية والثانوية ، ويفسح مجال التعليم العالي مجاناً للجميع ، والدولة تعمل على مكافحة الأمية وتثقيف من فاتتهم الثقافة في سن التعليم .

والدولة تعتبرُ التعليم كالتطبيب فكما أنها لا تسمحُ بالمتاجرةِ بالأرواح ، فإنها أيضاً لا تسمحُ بالمتاجرةِ بالعقول ، أي بإيجاد مستشفيات خاصة ومدارس خاصة .

الخاتمة

هذا هو التصوُّرُ الكاملُ لِنظام الحكم في الإسلام كما طُبِّقَ في عصر الرسول ﷺ وخُلَفَائِهِ الراشدين والذي يجب أن يطبق اليوم في العالم الإسلامي.

بقي أنْ نَلفِتَ أنظارَ الدُّعاةِ والحكّام المسلمين إلى قضيّةٍ هامّةٍ جدّاً تُمَارَسُ وَتُطَبَّق حالياً في بعض البلاد الإسلامية، وهذه القضية تتناول مسألة عدم التميز بين الدستور والقانون، أي مسألة عدم التفريق بين الأحكام العامّة والأحكام الجزئية، وكيفية تطبيق الأحكام الإسلامية.

ونحن نوضح هاتين المسألتين وفقاً للمفهوم الإسلاميّ فيما يلي:

الدستور والقانون وعلاقة كل منهما بالآخر

من المعروف أنَّ كلَّ دُول العالم اليوم، تُحكَمُ بموجب

دساتيرَ وقوانينَ مكتوبة أو عرفية سواء كانت من الدول الغربية أو من الدول الشرقية، أو كانت من الدول التي تُسَمَّى بالعالم الثالث الذي منه العالمُ الإسلاميّ. فما هو واقعُ هذه الدساتير والقوانين؟ وما علاقة بعضها ببعض؟

اصطلح الناسُ على تسمية الأسس أو القواعد العامَّة للتشريع ـ سواءٌ تناولت أموراً سياسةً أم اجتماعيةً أم اقتصاديةً ـ المتعلقةِ بحقوق الأفراد وواجباتهم، والتي تحدِّد شكل الدولة، وتنظِّم السلطاتِ العامةَ وتعيِّن اختصاصاتها، والتي يُبنى عليها تنظيمُ المجتمع بأسره.. اصطلحوا على تسمية تلك القواعدِ العامّةِ بالدستور أو القانون الأساسيّ. أما التشريعاتُ والأنظمةُ التفصيليةُ التي يجري بموجبها تطبيقُ أحكام الدستور (مثل حق الانتخاب والترشيح، وقوانين الملكية الخاصة والعامة، وتنظيم الإدارات العامة، والمؤسسات العامة، وسياسة العمالة والأجور، وقوانين النقد، وقوانين الجرائم والعقوبات الخ...) فهي ما يعرف باسم القوانين. وهذه القوانين يجب أن تكون متوافقةً مع أحكام الدستور، وغيرَ مناقِضةٍ أو مخالفةٍ له بشيء، وإلاّ عُدت قوانينَ غيرَ دستوريّة، وكانت عرضةً للإبطال في كل وقت، ولا سيما في الدول التي تطبق نظام الرقابة الدستوريَّة على القوانين.

لذا نرى أن القوانين إنما تنتج عن الدساتير، وهي تكمِّل أحكامها العامة، وذلـك من خلال القـواعد التـطبيقية أو التنفيذية لتلك الأحكام. وعلى هذا الأساس فإن القوانينَ الإسلاميةَ يجب أن تكون منبثقةً عن الدستور الإسـلاميّ المجسَّد في أحكام القرآن الكريم، والقوانين الديموقراطية يجب أن تنبثقَ عن الدساتير الديموقراطية، سواء كانت هذه الدساتير ناتجةً عن الفكر التحرريّ الغربيّ، أو عن الفكر الماركسيّ.

وما دام الأمر كذلك فلا يعقل أن تطبّقَ الولاياتُ المتحدةُ الأميركيةُ قوانينَ ماركسيّةً (أو شيوعيّـةً) لأنها ذاتُ دستـورٍ ديموقراطيٍّ تحرريٍّ، وكذلك لا يمكن أن يُطبّقَ الاتحـادُ السوفياتيُّ قوانينَ إسلاميّةً لكون دستوره اشتراكياً شيوعياً.

والأمر هو ذاته بالنسبة إلى الدولة الإسلامية، فلا يجوز لها أن تسنَّ قوانينَ ديموقراطية تحرريّةً كانت أم ماركسيةً، وتقولَ بأنَّ تلك القوانينَ منبثقةٌ عن دستورها الإسلاميّ، كما لا يعقلُ أن تدّعيَ بأنها تطبّق قوانينَ إسلاميّةً ناتجةً عن دستورٍ ديموقراطيٍّ، أو في ظلِّ نظامٍ للحكم ديموقراطيٍّ، ثم تتصور بعد ذلك أنها دولةٌ إسلاميّةٌ تطبّقُ شرعَ الله تعالى!.

أمَّا لماذا كان ذلك غيرَ معقول؟

فـذاك لأن الدستورَ، كما تبيَّن من واقعه، هو القانونُ الأساسيُّ، أي هو الأصلُ الذي تَتفرَّع عنه أو تُبنى عليه سائرُ القوانين الأخرى، من أجل أن تكون مهمّةُ هذه القوانين تسييرَ علاقات الدولة والمجتمع، وتأمينَ النظام العام، ودائماً طبقاً لأحكام الدستور. فكان حتمياً أن تتجانسَ القوانين التفصيلية أو التنظيمية مع الدستور، وتنتجَ عنه، ثم تعملَ على مراعاة وحفظ قواعده، حتى لا يقعَ التناقض، وتحدثَ الفوضى في علاقات الدولة والمجتمع. فإذا ما أرادت دولة من الدول ـ في العالم الإسلاميّ ـ أن تطبقَ بعض القوانين المأخوذةِ عن الشرع الإسلاميّ، وكان دستورُها، أو قانُونها الأساسيّ، ديموقراطيًّا رأسماليًّا أو ماركسيًّا، فإن مثلَ هذا التطبيق سوف يُحدث تناقضاً وخللاً في تسيير علاقات المجتمع، وسوف تجد الحكومة نفسها عاجزةً فعلاً عن إيجاد الحلول الناجحة للمشكلات التي يتخبّط بها المجتمع.. وما ذلك إلَّا لأن القوانينَ التي تسنُّها سوف تحمل في مضامينها أحكاماً متناقضةً مع الأصل الذي يجب أن تنبثقَ عنه أي الكتاب والسنّة، وسوف يقع في النهاية على عاتق هذه القوانين أعباءُ المشاكل الناتجة في الأساس عن علاقاتٍ غيرِ إسلامية، ولا يُفترضُ وجودُها في مجتمعٍ إسلاميٍّ، لأن هذا المجتمع يجب أن يطبِّقَ الدستور

الإسلاميّ، الذي تنبثقُ عنه وحده القوانينُ الشرعيّة.

إذاً فَسَنُّ القوانين الشرعيّةِ في ظلِّ نُظُمٍ تحكمها دساتيرُ ديموقراطيّةٌ رأسمالية، هو تطبيقٌ خاطىءٌ، ما دام هنالك تناقضٌ في الأساس بين الأصل وفروعه. وهذا ما يجعل القوانينَ الشرعيّةَ، في مثل هكذا تطبيقٍ، تبدو عاجزةً عن مواجهة مشاكل العصر، ولا تتّسمُ بطابع المصداقية التي يعوّل عليها.

ولنأخذْ بعض الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: من المفروض أن الأحكام أو القوانين الشرعيّة يجب أن تطبق على الجميع حُكّاماً ومحكومين دون أدنى تمييز. أي أنَّ ما يُطبّق على الحاكم يُطبّق على سائر الرعية، فلا يأخذ أحدٌ شيئاً من بيت المال، حاكماً أو محكوماً، أكثر من نصيبه الشرعيّ. فإذا كان الدستور المعمول به في البلاد ديموقراطيًّا، يكون بمقتضاه لبعض أصحاب المناصب، مثل أعضاء رئاسة الدولة، أو الوزراء، أو النواب، حصانةٌ دستوريةٌ تحميهم في حالات معيَّنة، وتكرّس لهم معاملةً خاصة، تختلف عمَّا يُعاملُ به سائرُ الرعية.. وهنا تظهر القوانين الشرعيّة وكأنها تتسم بالمحاباة والتميُّز، وعدم العدالة والمساواة، في حين أنها بعيدة كل البعد عن هذه

الأمور، التي أجازها دستورٌ ديموقراطي، يتناقض في وجوده مع القوانين الإسلامية، التي أريد لها أن تُطبق في ظل هذا الدستور.

المثال الثاني: يُعتبرُ العرفُ في الدساتير الديموقراطيّة أحدَ مصادر التشريع. فما يتعارف عليه الناس في وقت من الأوقات، يُصبح بمثابة قاعدةٍ دستورية، أو قانونٍ غير مكتوب. فإذا اعتمدنا هذا المنطق التشريعيّ، بات من غير الجائز التعرضُ لما تعارف عليه الناس في أيامنا هذه من تبرج النساء في الطرقات، واختلاط الجنسين، وما يدخل في مفهوم الحرية الشخصية، وحرية الرأي، والفن والثقافة، وما تبثّه وسائلُ الإعلام المرئيةُ وغيرُ المرئية، مما يشكل في كثير منه إثارةً جنسيّةً ويؤدّي إلى تفشّي الزنا في المجتمع.. وبمثل هذه الأعراف، ومثل هذه العلاقات المجتمعية، ماذا يستطيع الحكم الشرعيّ أن يفعل؟ فإذا عاقب الحكم الشرعي الزانيَ، ثم ترك بدون عقاب كلّ مَنْ يقومون بالأفعال المنافية للحياء والمخلة بالآداب العامة، فسوف يظهر الحكم الشرعيّ عاجزاً عن معالجة هذه المشكلة أو غيرها من المشاكل الأخرى، في حين أن القوانين لم توضع في الأصل لمعالجة المشاكل، بل للتصدي لآثار تلك المشاكل ونتائجها.

ومثال ثالث: إن النظامَ الاقتصاديَّ الحرَّ يَعتبر أن الثمن هو الذي ينظِّم توزيعَ الثروة في البلاد بين المواطنين. وهذا يعني أن المواطن الفرد الذي يكون عاجزاً، حكماً أو فعلاً، عن الحصول على الثمن، لا يستطيع أن يحصلَ على ما يحتاجه من هذه الثروة لتأمين حاجاته الضرورية وحاجات من يعول من أفراد أسرته، وقد تضطره الحاجة إلى الاختلاس أو الرشوة أو السرقة أو تحصيل قُوتِهِ كإنسانٍ ـ من مصادرَ غير مشروعة. ففي هذه الحال، وعند تطبيق الأحكام الشرعية في ظل النظام الاقتصادي الحر، يجب أن يعاقَبَ هذا المواطن وفقاً للقانون الإسلامي، في حين أنه في الشرع الإسلامي يجب معالجةُ مشكلته أولاً والسعيُ لتأمين ما يكفيه هو وَمَنْ يعوله من بيت المال، فإذا اختلس بعد ذلك كان عِقابه عدلاً.

هذه مجرَّد أمثلة للتناقض أو العجز الذي ستظهر به القوانين الإسلامية إذا طبقت في ظل دستور ديموقراطي. ولو فرضنا جدلاً أن القوانينَ الشرعيةَ استطاعت أن تُخفيَ آثارَ بعض المشاكل في ظل الدستور الديموقراطيّ، كاختفاء السكارى من الطرقات، أو انزجار المجرمين خوفاً من العقوبة الرادعة، فهذا قد يصرف الأنظار عن إلغاء الدستور الديموقراطي المطبق لاستبداله بالدستور الإسلاميّ، طالما أن الأمور تصير إلى أفضل.. أما إذا ازدادت الأمور تعقيداً،

وتفاقمت المشاكل، وهذا هو الأمر الحتميّ، فإنَّ سخْط الناس سينصبّ على القوانين الشرعية، لأن الناس يرَون أنها هي التي تباشر رعايةَ شؤونهم اليوميةِ ومعالجةَ مشاكلهم، دون أن يُدركوا أن السببَ الحقيقيَّ الذي جعل القوانين الشرعية عاجزةً ومتناقضةً هو كونُها تُطبَّق في ظل دستورٍ ديموقراطيٍّ ينافي الشرع الإسلاميّ.

نعم إن مثل هذا الوضع يؤدّي إلى إساءة تطبيق أحكام الشرع وإلى تشويهها، وسوف ينتج عن ذلك الشعور بالإحباط بين الناس، والنفورِ من تلك الأحكام، اتجاه عام قد يصل إلى حد المطالبة بإلغاء القوانين الشرعيّة أو السكوت عمَّن يعمل على إلغائها، كما حَدث بعد تطبيق بعض الأحكام الشرعية الإسلامية في السودان، وفي بعض البلاد الإسلامية.. وهذا بالذاتِ ما تَسعى له أكثرُ القيادات الإسلاميّة بخبثٍ ودهاءٍ، لأن هذه القياداتِ لا تريد حقيقةً إجازة الدستور الإسلامي، بل هي مدفوعةٌ لتطبيق الشريعة الإسلامية دفعاً من قبل قواعدها الشعبية المسلمة، هذه القواعد التي تزداد إصراراً كل يوم على تطبيق شرع الله تعالى كاملًا ودون تجزئة، لأنها في وعيها، وضميرها، تعرف بأن الإسلام لا يسمح بالتطبيق الجزئيّ، أو بما يسمى أيضاً بالتدرج، لأن مثل هذا التطبيق هو عبارة عن ترقيع للأثواب

المهلهلة، فتلك الأحكام يكون عليها في ظاهرها مسحة إسلامية، بينما هي في أعماقها بعيدةٌ كلّ البعد عن الإسلام. وإن أيَّ حكم من هذا القبيل إنما يصحُّ فيه قول الشاعر:

نـرقّـع دنـيـانـا بـتـمـزيـقِ دِيـنِـنـا
فـلا دِيـنُـنـا يـبـقـى ولا مـا نُـرقِّـعُ

هذا فيما يتعلق بالدستور والقوانين، فماذا عن التدرج في تطبيق أحكام الشرع؟

لا يجوز التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، والأحكام في الشريعة الإسلامية نوعان:

نوع منوط تنفيذه بالحاكم مثل إقامة الحدود، وقيادة الجيوش، والإشراف على علاقات الدولة بغيرها من الدول، والرعاية الإلزامية لشؤون الأمة في الداخل والخارج إلخ... ونوع منوط تطبيقه بالأفراد كالمعتقدات والعبادات والمطعومات والملبوسات والمعاملات والأخلاق وغيرها.

وهذا النوع الثاني من الأحكام مفروضٌ على المسلمين أن يلتزموا به سواءٌ كانوا يعيشون في دارِ إسلامٍ أم في دارٍ غير إسلاميّة، وسواءٌ كانت هناك دولةٌ إسلاميّة أم لم تكن.

فالمسلم الذي يعيش في فرنسا مثلاً، يجب عليه أن يلتزم بجميع أحكام الإسلام كالمسلم الذي يعيش في ظل دولة الخلافة، وكالمسلم الذي يعيش الآن في لبنان أو في مصر أو في تركيا أو في إيران أو في أي بلد في العالم، فإذا وجد المسلم تضييقاً عليه يمنعه من ممارسة الأحكام الإسلامية المفروضة عليه شرعاً، وجب عليه أن يهاجر إلى مكانٍ آخرَ يستطيع أن يؤدِّيَ فيه ما أوجبه الله تعالى عليه، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا، إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا، فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾[1].

فهذه الآيات الكريمة عامةٌ، وهي تُخَاطِبُ مَن أقام بين ظهراني المشركين، أو بين ظهراني مَن يَحولون بينه وبين الالتزام بأحكام دينه، وهو قادر على الهجرة. فهذا المسلم الذي لا يتمكن من إقامة الدِّين هو ظالم لنفسه إن لم يهاجر إلى أرض أخرى. والرخصة الوحيدة بموجب هذه الآيات الكريمة هي فقط لمن يعجز عجزاً حقيقياً عن الهجرة.

---

(١) النساء: ٩٧ ـ ٩٩.

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى مسلم يعيش في دارٍ غير إسلامية، وهو ملزم بتطبيق الأحكام الإسلامية كاملة، فكيف الحال بغيره من الذي يريدون أن يتنصَّلوا من هذه الأحكام بذريعة تطبيقها بالتدريج. كما هو الحال ـ مع الأسف ـ عندما نسمع بأن هناك من يُفتي شارب الخمرة بتركها تدريجيّاً إن وجد صعوبة في تركها دفعة واحدة؛ أو عندما نرى مَن يُفتي المتعامِلَ بالربا بأنه يجوز له أن يأخذ الفوائد المستحقة على أمواله في البنوك ويوزِّعَها على المحتاجين أو في سبيل عملٍ يعتقده خيراً؛ أو من يُفتي تارك الصلاة بالذهاب إلى المسجد ولو يوم الجمعة لأداء صلاة الجماعة، أو أن يصلّيَ، على الأقلِ، في شهر رمضان لأنه شهر العبادة، وكل ذلك بحجة أن هذا التطبيقَ الجزئيَّ، أو التخفيفَ في أداء الواجبات من شأنه أن يُرَغِّبَ فيه بهذه الوسائل!... حالَ كونِ مثلِ هذه الفتاوى ليست من الدِّين في شيء، سواء أُعطيت عن سوء نيَّةٍ أو عن حُسن نيَّة.

أما النوع الأول من الأحكام، وهو ما نِيط تنفيذُه بالحاكم، فالمفروض على الحاكم أن يلتزم بالأحكام الشرعية كما نزلت من عند الله تعالى التزاماً صارماً. وهذا الالتزام الصارم بالأحكام الشرعية كانت قد وقعت عليه البيعة بين المسلمين

والخليفة، إذ كانوا يبايعونه ويبايعهم على الحكم بكتاب الله تعالى وسنَّة رسوله ﷺ.

وهنا أيضاً، وفيما يتعلق بهذا النوع من الأحكام، هناك من يقول بأنه يجوز للحاكم المسلم أن يتدرّجَ في تطبيق أحكام الإسلام، ويجوز له أن يطبِّقَ ما تيسَّر منها، ويؤجِّلَ تطبيق ما فيه صعوبةٌ حتى تصبح الظروفُ مناسبةً. وهناك بعض المسؤولين يعملون الآن بهذه النظرية (أي نظرية التدرّج)، كما أن بعض الحركات الإسلامية في العالم الإسلاميّ تدعو لهذه النظرية، وذلك بسَنٍّ قوانينَ ديمقراطيةٍ مطعَّمةٍ ببعض أحكام الشريعة الإسلامية!.. وقد نسي هؤلاء وهؤلاء أن الدِّين الإسلاميَّ كلٌّ لا يتجزأ، وأنَّ حَلال محمد ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة، وأنَّ حَرامه حرامٌ إلى يوم القيامة.

فالقول بالتدرج مخالفٌ للإسلام، وهو تخبُّط ما أنزل الله به من سلطان، سواء كان في الأحكام الفردية التي يجب أن يطبقها الأفراد، أو في الأحكام العامة التي من المفروض على الحاكم تنفيذها على سائر الناس. ويتضح ذلك من عمل رسول الله ﷺ فإنه لم يقبل أن يُعفيَ قبيلةَ ثقيفٍ من بعض الأحكام (ومنها الصلاة) ولم يقبل أن يؤجلَ هدم

صنمهم «اللّات» شهراً واحداً، بل رفض ذلك بشكل حاسم.

على أن الحجة التي يتذرَّع بها أصحاب نظرية التدريج هي دعواهم بأن الله تعالى لم يحرِّم الخمرة دفعةً واحدةً وإنما حرَّمها بالتدريج. والحقيقة هي على خلاف ذلك تماماً، ذلك أن الخمرة حُرِّمت لمجرَّد نُزول الأمر الإلٰهيِّ باجتنابها، فأَمْرُهُ ذاكَ كان أمراً وُجوبيًّا لأنها رجسٌ من عمل الشيطان، والرجسُ وعملُ الشيطان لا ينزل أمرُه سبحانه بتركهما تدريجاً، ولذلك جعلَ عليها حدّاً يُقام على شاربها كما جعل الحدَّ على الزاني والزانية وغيرهما، ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[1]... فوِجْهَةُ النظر التي تقول بأن الآياتِ المتعلقةَ بالخمر إنما نزلت بتحريمٍ تدريجيٍّ لها، هي وجهة خاطئةٌ بدون أدنى ريب، وهي تقوم على تفسيرٍ خاطىءٍ لما تضمنته الآيات القرآنية الكريمة. ففي الآية ٦٧ من سورة «النحل» بيانٌ للرزق الحسن والرزق السيء، جاء تدليلاً على قدرة الله تعالى بأنه خلق للناس ثمرةً يمكن أنْ يصنع منها الإنسان رزقاً سيئاً (سَكَراً) أو رزقاً حسناً (فائدة الثمرة)، فلم يعرض سبحانه للتحريم هنا، وكانت الآية

---

(١) الطلاق: ١.

الكريمة حكاية حالِ تلك الثمرة. والآية ٢١٩ من سورة البقرة جاءت بتفصيلٍ شاملٍ عن الخمر والميسر، وبيانِ ما في الخمر والميسر من أضرارٍ أو منافعَ للناس، ولكن مع تأكيد على أن ضررَهما أكبرُ من نفعهما.. أمّا في الآية ٤٣ من سورة النساء فقد ورد الزجر عن أداء الصلاة عند فقدان الوعي والإدراك الكاملين لما للصلاة من قدسيَّةٍ بالغةٍ عند رب العالمين، إذِ الصلاة هي الصلة المباشرة بين العبد وربِّه، وعليه أن يكون أثناءها على أتم استعداد، وأقصى تأهب،لأنه يقف في حضرة البارىء عزَّ وجل. فالنهي عن اقتراب الصلاة يكون واقعاً في كل حالةٍ لا يكون فيها العبد بكامل وعيه وإدراكه مهما كان السبب الذي يبعده عن هذا الوعي وذلك الإدراك، سواء كان السُّكر أم غيره، وهنا أيضاً لا نجد أمراً بتحريمٍ للخمر، بل نجد بياناً للحالة التي ينبغي أن يكون عليها المصلّي.

فتحريم الخمر قد نزل في السنة الرابعة للهجرة، وبعد غزوة بني النضير، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[1]

(١) المائدة: ٩٠ ـ ٩١.

وقبل نزول هاتين الآيتين المباركتَين، كانت الخمرةُ ما تزال متداولةً بين المسلمين. ولو كان فيها تحريمٌ جزئيٌّ من قبلُ لَكان الرَّسول الأعظم نهى عنها فوراً، لأن الحرامَ حرامٌ لا يقبل التجزئة، والحلالَ حلالٌ لا يقبل التجزئة. ولن يُقبل من مسلمٍ قولٌ بأن تحريم الخمر إنما نزل على دفعات لأن في ذلك تعدِّياً على حقيقة الحكم الشرعيّ، وطعناً له في الصميم.. وإن أيَّ حُكمٍ شرعيٍّ إنما هو منزَّه وبمنأى عن الطعن، لأنه حكم من رب العالمين، فكيف إذا كان هذا الحكم يتعلق به حدٌّ من حدود الله؟ ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾!.. فالخمرة حرامٌ بِحُكمٍ مُنزلٍ من الله في الشرع الإسلامي، وتحريمها كان بِحُكْمٍ شرعيٍّ لا تجزئة فيه ولا تدريج، وعندما نزل هذا التحريم من الله عزَّ وعلا اندفع المسلمون إلى زقاق الخمر يكسرونها، ويريقون ما فيها لأنها رجسٌ من عمل الشيطان.. وهذا تأكيدٌ جديدٌ أيضاً على تحريم الخمرة دفعة واحدة. فهي رجس من الشيطان اللعين، عدوِّ الله، وعدوِّ المؤمنين.. فهل يمكن القولُ بتجزئة الرجس؟. أم يمكن محاربةُ الشيطان بالتدريج؟!.. فَلْيعقلِ المؤمنون إذاً ما في هذا الادِّعاء من خبثٍ على الإسلام، وعلى المسلمين، وَلْيَعلموا أن حُكمَ الله تعالى

يبقى كما نزل من عنده، ولا مهادنةَ، ولا تجزئة، ولا تدريج فيه!.

وقد يدَّعي القائلون بالتدريج بحُكم الضرورة وبصعوبة الظروف.. ونحن نقول لهم: هناك فرق بين الاضطرار والظروف الصعبة، إذ قد وردت رخصة في حالة الاضطرار، وفي حالة الإكراه، ولم ترد رخصة في حالة الظروف الصعبة.

أما الاضطرار فقد وضع الأئمة قاعدته: «الضرورات تبيح المحظورات». وهذه القاعدة مأخوذة من الآيات التي تحدثت عن المطعومات، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]. أو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[2]. وقد وردت خمسُ آياتٍ في القرآن الكريم بهذا المعنى، وجاءت كلها توكيداً لتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهلَّ به لغير الله. فهذه القاعدة لا بد من تقييدها بالطعام، ومن الخطأ إطلاقُها في كل شيء.

أما الاضطرار بمعنى الإكراه فإن واقعَهُ مختلفٌ وله أدلة

(١) المائدة: ٣.

(٢) النحل: ١١٥.

أخرى. أما واقعُه فهو واقعُ الإكراه المُلجِىء، أي أن يصبح المكرَهُ في وضع من العذاب النفسيّ أو التعذيب الجسديّ، أو التهديد الذي يتوقع أن يهلكَ أو يُصابَ بأذىً بليغ ـ كشللٍ دائم أو قطع يدٍ أو رجل، أو إطفاء البصر، أو إذهاب السمع ـ وسواء وقع هذا الإكراه على الشخص نفسه، أو على أحد أفراد عائلته أو أحد أعزائه..

فهذا الإكراه المعنوي أو المادي يشكل رخصة. كما حصل مع عمار بن ياسر (رض) ونزل في حقه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[1]. وكما ورد في الحديث الشريف: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ». وأما الظروف الصعبة فإنها لا تشكّل رخصةً شرعيةً ـ لا للحاكم ولا للفرد ـ تُمَكِّنُه أن يرتكبَ الحرام لا في تدريج ولا في غير تدريج، فإن الظروفَ الصعبة دواؤها الصبر. وقد قال تعالى يمتدح المؤمنين: ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ، وَحِينَ الْبَأْسِ﴾[2] وقال عزَّ وجلَّ: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ

---

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) البقرة: ١٠٦.

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾[1]. وجاء في الحديث الصحيح عن خباب بن الأرت، «قال: قلنا: يا رسول الله: ألا تستنصر الله لنا، ألا تدعو الله لنا؟.. فقال: إن مَن كان قبلكم كان أحدُهم يوضَعُ المنشارُ على مفرق رأسه فيَخْلُصُ إلى قدمَيهِ لا يصرفه ذلك عن دِينه، ويُمَشَّط بأمشاط الحديد ما بين لحمه وعظمِهِ لا يَصرفه ذلك عن دِينه».

ومع أن الرخصةَ حاصلةٌ في الحالات التي ذكرها الحديث (لأنها كلّها تشكل إكراهاً فيه القضاء على الحياة) فإنَّ الرَّسولَ ﷺ فضَّل الصبرَ والأخذ بالعزيمة..

مما تَقَدَّمَ يتبيَّن أنه وردت علينا ـ نحن معشرَ المسلمين ـ أفكارٌ يرفضها دِينُنَا، ومنها فكرةُ التدرُّج في تطبيق الأحكام الشرعية بدلاً من تطبيقها الكليِّ والفوريِّ، ومنها الإصلاح الترقيعيّ بدل التعبير الانقلابيّ، ومنها التقارب والاتحاد بين المسلمين بدل الاندماج والوحدة التامة بينهم، ومنها مسايرة الواقع الفاسد بدل الثورة عليه.. فلا يجوز أن نأخذ بهذه الأفكار الدخيلة على عقيدتنا، وعلى حياتنا الإسلامية، بل يجب التمسكُ بكتاب الله تعالى وسنَّة رسوله ﷺ، وبعد ذلك فلن نضلَّ أبداً.

---

(1) البقرة: ٢١٤.

وهكذا، وبالأحكام الإسلاميَّة التي تُحَدِّدُ نظامَ الْحكم، والاقتصادَ، والاجتماعَ، واستناداً إلى العلاقات القائمة في العالم الإسلاميّ، والعالم الديمقراطيّ الرأسماليّ، والعالم الماركسيّ الاشتراكيّ، نجد أن النظام الإسلاميَّ الشاملَ للحكم والاقتصاد والاجتماع غيرُ مطبّقٍ في الوقت الحاضر تطبيقاً كاملاً، بل نجده غير واضحٍ وغير محدَّدٍ في المجال العمليّ للحياة.

ولذا، قَدَّمت في هذا الكتاب أحكاماً محدَّدةً واضحةً، مستمدَّةً من كتاب الله تعالى وسنَّة رسوله ﷺ، وإجماع الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، حتى يتمكنَ المسلمُ وغيرُه من تمييزِ واختيارِ الأحكام التي يقيم عليها علاقاته في المجتمع الذي يعيش فيه. . وأرجو الله سبحانه وتعالى أن أكون قد وُفِّقت في عملي هذا، وهو ـ وحده ـ وليُّ التوفيق.

الفهرس